T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
KELÂM ANABİLİM DALI



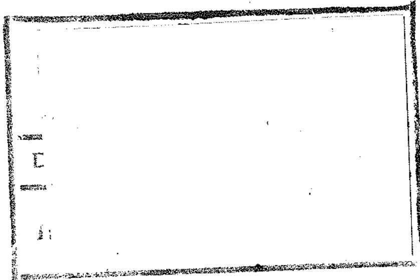
SON DÖNEM KELÂM İLMİNDE METOT

(DOKTORA TEZİ)

İSAM Kütüphanesine
12.10.1994

M. Said ÖZERVARLI

TEZ



Danışman
Doç. Dr. Mustafa ÇAĞRICI

İstanbul 1994

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂM İLMİNDE YENİLİK ARAYIŞLARI

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SON DÖNEM KELÂM İLMİNDE KONU VE METOT

SONUÇ

Ö N S Ö Z

İslâm'ın doğuşu ve ilk yayılışını izleyen yıllarda ortaya çıkıp gelişen ve olgunlaşan kelâm, diğer ilimler gibi VII. yüzyıldan itibaren duraklamaya başlamış ve uzun süren bir şerh ve haşiye dönemi geçirmiştir. Batı dünyasında önce düşüncede ardından da çeşitli alanlarda meydana gelen değişim ve gelişmeler İslâm dünyasını da etkilemiş ve nihayet Batılılaşma hareketi başlamıştır. Bu sırada ortaya çıkan farklı zihniyet ve akımlar kelâm ilminde bir değerlendirme ihtiyacını doğurmuş, bu ilimde yeni bir dönemin başlamasına sebep teşkil etmiştir. İşte bu çalışmada XIX. asrın ikinci yarısında başlayan ve kelâmda metot değişikliğini hedefleyen hareketi incelemeyi amaçlıyoruz. Kelâmda "metot" ifadesiyle kasdettiğimiz şey umûmî olarak bu ilme yaklaşım tarzı, konularını işleyiş şekli ve gayeye ulaşmak için kullanılan vasıtaların mahiyetidir.

Söz konusu hareketin muhtevası hakkında yanlış bir yönlendirmeye meydan vermemek ve tarafsız bir tahlili gerçekleştirebilmek için, aslında yenilik taşıyan bu devreye sade bir ifade ile "son dönem" adı verilmiştir. Ayrıca bu hareket kesintilerle beraber günümüze kadar devam ediyorsa da, yoğun bir inceleme yapmak ve çıkış şartlarını daha iyi görebilmek amacıyla en canlı olduğu ilk safha, yani XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başına tekabül eden zaman dilimi esas alınmıştır. Bu tercih çalışmanın bitiminde çağımıza daha isabetli bakış yapma imkânı sağlamıştır.

Çalışmada dönemin önemli kültür ve düşünce merkezleri olan Osmanlı Türkiye'si, Mısır ve Hindistan'ı kuşatacak şekilde bir genel bakış mevcuttur. Irak, Suriye ya da Mağrib yörelerinin bu merkezlere tâbi olduğu düşünülmüştür. Ancak hemen ifade etmeliyiz ki, farklı şartlara sahip bulunan İran ve dolayısıyla son dönem Şîa kelâmı kendine has özellikleri ve tarihsel boyutu sebebiyle incelemenin

dışında bırakılmıştır. Tezimizin kelâmla ilgili araştırma programında yer alan asıl şahsiyetler Mısır'dan Muhammed Abduh, Hindistan'dan Şiblî Nu'mânî ve Türkiye'den İzmirli İsmail Hakkı'dır. Bunlara ilâveten Mısır'dan M. Reşîd Rızâ ve M. Ferîd Vecdî, Hindistan'dan Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbâl, Türkiye'den ise Abdüllatîf Harpûtî ve Filibeli Ahmed Hilmî'nin görüşlerine müracaat edilmiş, bunların katkıları da sunulmuştur.

Bütünlüğü sağlayabilmek için giriş bölümünde kelâm tarihi, metodolojik bir açıdan incelenmiş, klasik ve felsefî dönemlerle şerhçiliğin başladığı durgunluk dönemi metot ve muhteva bakımından ele alınmış, böylece bir yandan kelâm ilminin ne olduğu, diğer yandan nasıl bir tarihî süreç geçirdiği ortaya konmak istenmiştir. Burada tesbit ve tahlillerin yapılmasına önem verilmiş, yalnızca bir bilgi nakli ile yetinilmemiştir.

Birinci bölümde son dönem kelâmını etkileyen âmiller üzerinde durulmuştur. Batı bilim ve düşüncesinin klasikten modernliğe geçişi ve bunun sonuçları değerlendirilmiş, ayrıca bunun etkisiyle İslâm dünyasında meydana gelen Batılılaşma hareketi incelenmiştir. Bu hareketin müslümanların düşünce dünyasında yaptığı etki ile buna karşı entellektüel kesimde gösterilen farklı tavırlar ve neticede ortaya çıkan yeni bir İslâm âlimi tipi çizilmiştir.

Önceki asırda yaygınlaşan yenileşmenin kelâm ilmi üzerindeki tesiri ve yeni bir kelâm ilmi metodunun tesbitine duyulan ihtiyaç ikinci bölümde konu edilmiştir. Bu bölümde ayrıca yeni bir metodoloji için te'lif edilen kelâm eserlerinden en önemlileri tanıtılmıştır.

Tezin en yüklü bölümünü oluşturan üçüncü bölümde ise son dönemdeki yeni kelâm hareketinin metodolojisi önce temel problemler açısından incelenerek, her bir konuda ortaya konan farklı görüşler, eleştiriler ve eksik bırakılan hususlar tesbit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca söz konusu kelâmcılar tarafından getirilen ve önceki kelâm eserlerinde göze çarpmayan yenilikler de müstakil başlıklar halinde işlenmiştir. Ele alınan şahısların hepsi bütün konularda görüş belirtmediği için, bazı başlıklarda yalnızca bir kısmının fikirleri verilmiştir.

Sonuç kısmında üç başlık altında yeni kelâm hareketinin umûmî tahlili yapılarak bu ilme getirdiği metot ve muhteva farklılıkları üzerinde durulmuş, ayrıca günümüz kelâmı ile ilgili bazı teklifler yapılmıştır.

Araştırmanın geniş alanlı olması, şimdiye kadar son dönemin kelâm ilmi açısından yeteri kadar çalışılmamasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu dönemin umûmî karakter ve yapısını tesbit etmek suretiyle sonraki araştırıcılara belirgin bir çerçeve çizmeyi amaçladığımız için birden çok kişi üzerinde inceleme yapma gereğini duyduk. Buna rağmen ele alamadığımız kişi ve eserler de mevcuttur. Tez süresinin tamamı değerlendirilerek ortaya konan bu çalışmanının kelâm sahasında bir eksikliği gidereceğini ve günümüz kelâmına ışık tutacağını ümit etmekteyiz.

Tezin sonuna karma bir indeks ilave edilmiş, ancak teknik zorluklar sebebiyle dipnotlarındaki bilgiler indekse dahil edilememiştir. Dipnotlarında nadir olarak kullanılan "vd." kısaltması birden fazla sayfayı ifade etmektedir. Kullanılan kaynak ve eserler hakkındaki tam bilgi yalnızca bibliyografyada verilmiş, dolayısıyla dipnotlarına bibliyografik künye konulmamış, ayrıca çok kullanılan eserlerin isimleri ilk dipnotundan sonra kısaltılmıştır.

Çalışmanın başından itibaren yakın ve sıcak alâkalarını sürdüren, büyük bir titizlikle notlarımı değerlendiren ve her görüşmede teşvik ve tavsiyelerde bulunan danışmanım Doç. Dr. Mustafa Çağrıcı'ya, kaynak teminine yardımcı olan, fikirleriyle bana yol gösteren ve tezi baştan sona okuyarak önemli katkılarda bulunan hocam Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'na, bulamadığım bazı eserleri özel kütüphanesinden lutfeden ve çalışma odasını kullanmama imkân veren Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a, tezin hazırlanmasına malî destek sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) idaresine ve bana değerli vakitlerini ayıran isimlerini sayamadığım diğer hocalarıma sonsuz teşekkürlerimi arz ederim.

Ayrıca bu tür bir çalışmanın ağır şartlarına sabırla katlanan eşime, dualarını her zaman aldığım anne-babama, mânevi destek ve samimiyetleri gözardı edilemeyecek olan, aynı ilim havasını teneffüs ettiğim araştırmacı arkadaşlarıma, çeşitli kitap ve makaleleri istifademe veren İSAM Kütüphane, Dökümantasyon ve Fotokopi elemanları ile zaman tasarrufu konusunda bana yardım eden dostum Mehmet Pakiş'e de özellikle minnetlerimi sunuyorum.

Üsküdar, 30 Mayıs 1994 M. Said Özervarlı

GENEL KISALTMALAR

a. e.	aynı eser	m. ö.	milattan önce
a. g. e.	adı geçen eser	nşr.	neşreden (tahkik)
a. g. m.	adı geçen makale	s.	sayfa
a. mlf.	aynı müellif	St.	saint (aziz)
a. y.	aynı yer	sy.	sayı
b.	bin, ibn	ts.	tarihsiz
bk.	bakınız	trc.	tercüme eden
dn.	dipnotu	vb.	ve benzeri
Hz.	hazreti	vd.	ve devamı
krş.	karşılaştırınız	vs.	ve sâire

BİBLİYOGRAFYA KISALTMALARI

AÜİFD	*Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952-
BEO	*Bulletin d'études orientales* (Institute Français de Damas), Damas-Beyrouth 1931-
BH	*Beyânü'l-Hakk*, İstanbul 1324-1328.
BIIS	*Bulletin of the Institute of Islamic Studies*, Aligarh, 1957-
BSOAS	*Bulletin of School of Oriental and African Studies*, London 1917-
CED	*Coğrafya Enstitüsü Dergisi* (İstanbul Üniversitesi), İstanbul 1951-
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-
DİFM	*Dârülfünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1925-1933.

DTCFD	*Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* (Ankara Üniversitesi), Ankara 1942-
EI ^{1}	*The Encyclopedia of Islam* (first edition), Leiden 1913-1936.
EI ^{2} (İng.)	*The Encyclopedia of Islam* (new edition), Leiden 1954-
EI ^{2} (Fra.)	*Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition), Leiden 1954-
ER	*The Encyclopedia of Religion* (ed.Vergilius Ferm), New York 1987.
FD	*Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Dünyası Yayını, Ankara 1991-
GDAAD	*Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi), İstanbul 1972-
HI	*Hamdrad Islamicus* , Karachi 1977-
IBLA	*Revue de l'Insitute des Belles Lettres*, Tunisie 1937-
IC	*Islamic Culture*, Hyderabad 1927-
IMA	*Islam and the Modern Age*, New Delhi 1970-
IQ	*The Islamic Quarterly*, London 1954-
IS	*Islamic Studies*, Karachi 1962-
İA	*İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1940-88.
İSD	*İlim ve Sanat Dergisi*, İstanbul 1985-
İTED	*İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi), İstanbul 1953-
JA	*Journal Asiatique*, Paris 1822-
JWH	*Journal of World History*, Neuchatel 1953-
JSAI	*Jarusalem Studies of Asia and Islam*, Jarusalem
KAM	*Kubbealtı Akademi Mecmuası*, İstanbul, 1972-
ME	*Mecelletü'l-Ezher*, Kahire 1355/1936-
MES	*Middle-Eastern Studies*, London 1964-
MIDEO	*Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du caire*, Le Caire 1954-
MW	*The Muslim World*, Hartford 1911-
ND	*Nesil Dergisi*, İstanbul 1976-1980.
OA	*Osmanlı Araştırmaları* (*The Journal of Ottoman Studies*), İstanbul 1980-
RAA	*Revue de l'Académie Arabe de Damas*, Damas 1969-
REI	*Revue des études islamiques*, Paris 1927-
RSO	*Rivista Degli Studi Orientali*, Roma 1907-
SI	*Stvdia Islamica*, Paris 1953-
SM	*Sırât-ı Müstakîm*, İstanbul 1906-1911.

SR	*Sebilürreşâd*, İstanbul 1911-1925 ve 1945-1966.
TB	*Toplum ve Bilim*, İstanbul 1977-
TCTA	*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985.
WI	*Die Welt des Islams*, Berlin/Leiden 1913-

TRANSKRİPSİYON

ء ....ʾ

ث..............................S̱

ح ....Ḥ

خ ....H̱

ذ ....Ẕ

ص..............................Ṣ

ض..............................Ḍ

ط ....Ṭ

ظ ....Ẓ

ع ....ʿ

غ ....Ġ

ق ....Ḳ

Not: Transkripsiyon işaretleri sadece bibliyografyada kullanılmıştır.

GİRİŞ

KELÂM TARİHİNE METODOLOJİK BİR BAKIŞ

I

KLASİK DÖNEM

Bilindiği gibi I/VII. yüzyılın ikinci yarısında İslâm toplumunun kendi içinde meydana gelen dinî, siyasî ve sosyal nitelikli bazı olaylar ve gayr-ı müslim kültürlerle münasebet neticesinde karşılaşılan birtakım meseleler üzerinde yapılan tartışmalar itikâdî konularda ihtilaflara yol açmış, henüz sahâbe döneminde Havâric ve Şîa ile siyasî ve itikadî gruplaşmalar ortaya çıkmıştır. Ardından Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) ve Gaylan ed-Dımaşkî (ö. 105/723?) vasıtasıyla irade ve kader konuları gündeme gelmiş, bilâhare Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 ?), Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi şahısların Allah'ın sıfatları, büyük günah, ve irade hürriyeti meselelerinde farklı düşünceleri savunmaları da buna eklenince, bu kişilerin görüş veya isimlerine atfen Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Ehlü'l-İ'tizâl gibi mezhep isimlerinden söz edilmeye başlanmıştır.[1]

Buna karşılık sahabe ve tabiînden birçok kimseyi içine alan ve "selef" diye anılan âlimler için ilk iki asırda, Kur'an'ın tefsiri ve buna bağlı olarak fıkhî hükümlerin ortaya konması ön planda bulunuyordu. Ancak farklı görüşler ortaya çıktıkça inanç konuları bunlar arasında da giderek önem kazandı ve akîdenin tedvini

1 Kelâm'ın ortaya çıkışı, başlangıçtaki durumu ve gelişmesi ile ilk fırkalar konusunda bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 462-464; Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 43-51; İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 2-7; Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 67-86; Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, s. 23-46; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 19-23; Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-firak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, s. 133-159; Mağribî, *el-Firaku'l-kelâmiyye*, s. 47-106; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III. cilt; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981; Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 42-65.

bir ihtiyaç olarak görüldü. İşte Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) risâleleri bunların başta gelen örneklerindendir.

Hasan el-Basrî, Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705)'ın sorularına cevaben yazdığı *Risâle fi'l-kader* 'de, o dönemde bazı çevrelerde yaygınlaşan, ilgili âyetlere dayanarak insanın irade ve sorumluluğunu tamamen ortadan kaldırmaya kadar varan kader anlayışını eleştirmiştir.[2] Bununla birlikte onun Kaderiyye'ye mensûbiyetinden çok[3], Emevî yönetimindeki cebrî eğilimleri dengelemeyi amaçladığı düşünülebilir.[4]

Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kabul edilmekle birlikte kendisinden sonra öğrenci ve takipçileri tarafından kaleme alındığı varsayılan risâleleri arasında meşhur *el-Fıkhu'l-ekber*, Allah'ın sıfatlarının mevcudiyeti ile başlar ve sıfatları tek tek sayarak[5] Allah'ın kelâmının yaratılmamış olduğunu vurgular.[6] Bunun yanında "ehlu'l-kader ve'l-i'tizal" olarak nitelediği kişilerin haberî sıfatları te'vil etmelerine karşı çıkar.[7] Mürcie'nin büyük günah telakkisinin benimsenmediği, ancak Havâric'in görüşlerinin de paylaşılmadığı *el-Fıkhu'l-ekber* 'de[8] Ebû Hanîfe'nin görüşlerine sonradan ilavelerin yapılıp yapılmadığı hususu, yazıldığı dönem için erken sayılan bazı oturmuş kalıp ve ifadelerin kullanılması ve "halku'l-Kur'ân" konusuna nisbeten geniş yer ayrılması nedeniyle soru işareti taşımaktadır.[9]

Şu kadar var ki, tartışma ve ihtilaflar meydana gelip bunların etkisiyle çeşitli gruplar oluşmuşsa da, II/VIII.yüzyılın ikinci yarısına kadar i'tikadî

---

2 Hasan el-Basrî, *Risâle fi'l-kader*, s. 86-87.

3 İbnü'l-Murtazâ onu Mu'tezile içinde sayar: *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 18-24.

4 Şehristânî, muhtevâsı sebebiyle bu risâlenin Hasan Basrî'ye aidiyetinden şüphelenir ve muhtemelen Vâsıl b. Atâ'ya ait olabileceğini düşünür (*el-Milel ve'n-nihal*, I, 47). Mustafa Al-A'zamî de, risâlenin, ilk dönemin belirgin özelliği olan isnadı ihtiva etmemesi ve onda herhangi bir icazet kaydının yer almaması sebebiyle Hasan el-Basrî'ye aidiyetinin uzak bir ihtimal olduğunu kaydeder (*On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 125).

5 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 25-39.

6 Ebû Hanîfe, a. g. e., s. 41-45.

7 Ebû Hanîfe, a. g. e., s. 58-59.

8 Ebû Hanîfe, a. g. e., s. 108-111

9 Şiblî Nu'mânî, *el-Fıkhu'l-Ekber* 'in erken devir üslûbu taşımadığını, o dönemde talebeleri tarafından referans gösterilmediğini ve muhtemelen Ebu'l-Mu'tî el-Belhî'ye ya da daha sonraki bir döneme ait olabileceğini belirtir (*Imam Abu Hanifa*, s. 94-96). Bununla beraber Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin V/XI. asır gibi erken devirde Ebû Hanîfe'ye atfen yaptığı nakiller, elimizdeki söz konusu metinlerle tetâbuk göstermektedir. bk. Özervarlı, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye ait Tebsıretü'l-edille'nin Kaynakları*, s. 25-30.

düşüncede belli bir sistem oturmuş değildir. Kelâm ilmi henüz tam teşekkül etmediğinden bu dönemin metot açısından bir değerlendirmesini yapmak zordur. Bununla beraber, daha sonraki İslâm düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynayacak bir gelişme olarak, bu dönemin sonlarına doğru İslam dünyasının kadîm Yunan felsefesi ve Aristo mantığı ile tanıştığını görüyoruz. Bilindiği üzere müslümanların fethettiği Bizans ve İran topraklarında birçok felsefe ve teoloji okulu bulunuyordu. Bunlar arasında İskenderiyye, Harran ve Cundişapur okulları en canlı olanlardı ve buralarda Yunanca'dan Süryanca ve Farsça'ya yoğun bir tercüme faaliyeti vardı.[10]

Emeviler döneminde Yunan kültürünün Arapça'ya intikali başlamış, önce kimya, tıp ve astronomi ile ilgili bazı tercümeler yapılmıştı.[11] Ancak mantık, matematik ve felsefeyi de içine alan ilk ciddi tercümeler Abbâsi halifesi el-Mansûr zamanında (136/754-158/775) gerçekleştirilmiştir. Abdullah b. Mukaffâ (ö. 142/759) tarafından, Aristo'nun mantık külliyatı olan *Organon* 'un ilk üç kitabı *Kategoriler*, *Önermeler* ve *Birinci Analitikler* (*Categorias, Peri Hermeneias* ve *Analytica Priora*) ile Porphyrius'un *İsagoji* 'si (*Eisagoge*) muhtasar olarak Arapça'ya çevrilmiştir. Münferit olarak devam eden bu çalışmalar el-Me'mûn döneminde (198/813-218/833) kurulan Beytü'l-hikme'de resmî bir tercüme hareketi hüviyeti kazanmış[12], bilâhare Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) ve ekibi tarafından *Organon* çevirisi de tamamlanmıştır.[13]

Bir yandan tercüme hareketi devam edip diğer yandan hızla yabancı kültür ve dinlerle karşı karşıya gelinirken, müslümanlar tarafından dinin özüne zarar gelmemesi için yapılan şifâhî ve kitâbî çalışmalar, İslâm'ın inanç ve esaslarını konu edip savunan bir ilim dalının oluşmasına zemin hazırlıyordu. Eski İran menşe'li düalist ulûhiyet anlayışına, Hint kaynaklı nübüvvet karşıtı düşünceye ve bazı dahilî

---

10 Fakhry, *A History* , s. 2-4; Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s.122-133.

11 İbnü'n-Nedîm, İslâm tarihinde ilk tercümenin Emevilerden Hâlid b. Yezîd tarafından Yunanca ve Kıptîce'den yaptırıldığını, daha sonra Haccâc tarafından Farsça'dan bir *Divân* tercümesinin gerçekleştirildiğini yazar (*el-Fihrist*, s. 303).

12 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 304 Müellif, Me'mûn'un, rüyasında gördüğü Aristo'nun tavsiyesi üzerine meşhur tercüme hareketini başlattığını nakleder.

13 İbnü'n-Nedîm, a. g. e., s. 308-310; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, s. 24. Tercüme hareketi, mütercimler ve tercüme edilen kitaplarla ilgili daha fazla bilgi için bk. Fakhry, a. g. e., s. 4-19; Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila*, s. 26-27, dn. 4; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 88-90; *Kumeyr, İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 134-150

fırkaların tenzih prensibini tehdit edebilecek aşırı yorumlarına karşı yapılan münâzaralar, sonuçta itikad sahasında seleften farklı bir fikir sistemi doğurdu.

Kendilerine Mu'tezile denilen ilim adamlarının, naklin yanında aklı dinin hizmetine vermek suretiyle tatbik ettikleri dini yayma/savunma ameliyesi, dayandığı karşılıklı tartışma usûlünden dolayı "kelâm" adıyla anıldı, sonradan bu, İslâm'a has bir ilim dalının adı olarak yaygınlaştı. Klasik dönem adını verdiğimiz III/X. ve IV/XI. yüzyıllarda kökleşen bu ilim, başlangıçta tek bir metot etrafında teşekkül etmişse de sonradan üç ana metoda sahip bir disiplin haline geldi ve tabakât kitaplarında zikredildiği kadarıyla zengin bir literatür meydana getirdi. Şimdi bu dönemdeki metotları önemli özellikleri itibariyle tanıtmaya çalışacağız.

A. MU'TEZİLE METODU

Mezhepler tarihi kaynakları Mu'tezile'yi Vâsıl b. Atâ ile başlatıyorlarsa da[14], bu mezhebin bir kelâm ekolü haline gelmesi, güçlü temsilcilerinin ortaya çıktığı II/VIII. yüzyılın sonlarına tekâbül eder. Abbâsi halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık zamanında devletin desteğini de yanına alarak altın çağını yaşayan Mu'tezile, Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ve el-Murdâr'dan (ö. 226/841) müteşekkil Bağdat ekolü ile, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849 ?), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Nazzâm'dan (ö. 231/845) oluşan Basra ekolü olarak kelâm tarihine geçmiş ve bunların öğrencileri, İskâfî (ö. 240/854), Saymerî (250/864), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848) ve Câhız (ö. 255/869) tarafından devam ettirilmiştir.

İlk dönem Mu'tezile'si ile ilgili bilgileri bulabileceğimiz en erken orijinal kaynaklar, Câhız'ın bize ulaşan kitapları ile daha sonra yaşayan el-Hayyât'ın (ö. 300/912) İbnü'r-Râvendî (ö. 298/910)'nin suçlamalarına cevap olarak yazdığı ve önemli nakilleri ihtiva eden *el-İntisâr* 'ıdır. Müteahhir Mu'tezile kelâmcısı kabul edilen Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025)'ın eserleri ile kendisi bir Zeydî olan İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) yazdığı *el-Münye ve'l-emel* 'in "Bâbu zikri'l-Mu'tezile" kısmında naklettiği bilgiler de Mu'tezile'nin görüşleri için kaynak durumundadır. Bunların dışında, ileride konu edeceğimiz ve gerek Mu'tezilî geçmişi gerekse zaman

---

14 Bağdâdî,*el-Fark beyne'l-fırak* , s. 81; Şehristânî, *el-Milel,* I, 46.

olarak yakınlığı sebebiyle önemi bulunan Eş'arî (ö. 324/936)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı mezhepler tarihi kitabı da Mu'tezile araştırmaları için lüzum arzeder.[15]

Mu'tezile, ortaya çıkışından itibaren bir yandan müslümanlar arasında o dönemde itikâdî tartışmalarla ilgili konumunu belirleyerek "beş esas"tan (el-usûlü'l-hamse) ibaret olan temel düşüncelerini geliştirmiş[16], diğer yandan İslâm coğrafyasına katılan, ancak felsefî muhtevaya sahip kendi eski kültürleri içinde yetişip bunlardan etkilenen insanlara İslâm'ı tanıtabilmek için İslâm'ın diğer din ve ulûhiyyet konularına aklî bir hüviyet kazandırmak istemişlerdir.[17]

Yahudilik ve Hıristiyanlığın çeşitli görüşleri, değişik vesilelerle kelâmcıların konusu olmuşsa da, ilk üç asır boyunca müslümanların ana problemini düalist akımlar (kelâmcılar arasında topluca Seneviyye[18] adıyla anılmıştır) ile nübûvveti kabul etmeyen mülhid grupların (bunları da Berâhime[19] temsil eder) oluşturduğu, elimize ulaşan kaynaklardan anlaşılmaktadır. Bilâhare âlemin kıdemi görüşünde olanlar için "Dehriyye"[20] ve İslâm dışı anlayış mensupları için genel

---

15 Bu kaynaklardan hareketle van Ess sondan başa doğru ilk dönem Mu'tezile mensupları üzerine geniş bir makale yazmıştır: "Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme I-II", *REI* , XLVI/2-XLVII/1 (1978-1979), s. 163-240, 19-70. Ayrıca bk. a. mlf., "Mu'tazilah", *ER* , X, 220-9; Gimaret, "*Mu'tazila* ", *EI* 2 (Fra.), VII, 785-95. Ahmed Emîn de İslâm düşünce tarihi serisinin ikincisi olan *Dûha'l-İslâm* adlı eserinde Mu'tezile'ye geniş bir yer ayırmıştır (III, 20-207).

16 Tevhid, adl, menzile beyne'l-menzileteyn, va'd-va'îd ile emr bi'l-ma'rûf ve-nehiy ani'l-münker'den ibaret olan esaslar için bk. Hayyât *el-İntisâr,* s. 93; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 122 vd.; Ahmed Emin, *Duhâ* , III, 21-67; Gardet-Anavati, *Introduction*, s. 47-51. İbnü'l-Murtazâ ise Mu'tezile'nin üzerinde icmâ ettiği görüşleri topluca verir (*Tabakâtü'l-Mu'tezile,* s. 7-8).

17 Belba', *Edebü'l-Mu'tezile*, s. 138.

18 Mâniyye, Deysâniyye ve Markûniyye fırkalarından oluşan Seneviyye için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 157-172; Bâkıllânî, *et-Temhîd* , s. 78-87; Hayyât, a. g. e., s. 27; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 22-70; Şehristânî, *el-Milel*, I, 244 vd. Ayrıca G. Vajda, "La témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites", *Arabica*, XIII (1966), s. 1-38; Guy Mannot, "Matoridi et le Manicheisme", *MIDEO*, XIII (1977), s. 39-66.

19 Bâkıllânî, a. g. e., s. 126-156. Mâtürîdî, isim vermeden nübûvveti inkâr edenlerden bahseder (a. g. e., s. 186-202). Mâtürîdî'nin eserinden hareketle yapılan Berâhime çalışması için bk. Sarah Stroumsa, "The Barahima in Early Kalam", *JSAI*, VI (1985), s. 229-241.

20 Mâtürîdî, a. g. e., s. 141-153. İzmirli, Dehriyye'yi "dehrin kıdem ve bekâsına, havâdisi dehre istinâda inananlar" olarak tavsif eder (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 78)

olarak "Zenâdika"[21] ifâdesi yayılmış ve kelâm ilminin kurucuları olan Mu'tezilîler, bütün bu gruplara karşı yaptıkları münazaralardaki diyalektik metotla (cedel) onların İslâm inancına yönelik tesirlerini bertaraf etmeye çalışmışlardır.[22]

Yukarıda kısaca temas ettiğimiz tercüme faaliyetleri, Mu'tezile'nin Yunan felsefesi ve Aristo mantığını tanıdığı yönünde ihtimalleri güçlendirmektedir.[23] Nitekim kaynaklar Mu'tezileâlimlerinin felsefe kitaplarını gördüğünü ve onların metodundan yararlandıklarını kaydeder.[24] İbnü'l-Murtazâ, Nazzâm'ın (ö. 231/845) Aristo'yu tanıması konusunda şu olayı nakleder: Ca'fer b.Yahya el-Bermekî (ö. 187/803) Nazzâm'a Aristo'dan bahseder. Nazzâm onu bildiğini ve hatta bir kitabını nakzettiğini söyleyince Ca'fer buna inanmaz. Bunun üzerine Nazzâm, adı zikredilmeyen bu kitabı (muhtemelen *Metafizika* 'nın "Lambda" bölümüdür) baştan sona veya sondan başa doğru okuyabileceğini belirterek kitaptaki meseleleri tek tek ele alıp tenkit eder ve Ca'fer'i hayrete düşürür.[25] Yine Nazzâm'ın Kûfe'de felsefî tartışmalara katıldığı, Basra'ya döndüğünde ise Ebü'l-Hüzeyl'in (ö. 235/849) bu konuları tahmininin üstünde çok iyi bildiğini farkettiği nakledilir.[26]

İslâm tarihinde felsefî eser te'lif eden ilk filozof olarak ün yapan Kindî'nin (ö. 260/873), başta Batlamyus'un (Ptolemy) *el-Mecestî* 'si (Almagest) olmak üzere birçok kitabı tercüme ettirerek büyük bir kütüphane kurmuş olması dikkate alınırsa, o dönemin entellektüel şahsiyetleri durumunda bulunup halifeler nezdinde itibarları yüksek olan Mu'tezile kelâmcılarının bu eserleri gördükleri, dolayısıyla felsefeden istifâde ettikleri düşünülebilir.[27]

---

21 G. Vajda'nın Zenâdika üzerine geniş bir makalesi vardır: "Les zındıqs en pays d'islam au début de la période abbaside", *RSO*, XVII (1937), s. 173-229. Ayrıca bk. Ahmed Emîn, *Dûhâ*, III, 137-162; Topaloğlu, "Zındık", *İA*, XIII, 558-561.

22 Bu münâzaralardaki çeşitli örnekler için bk. Belba', *Edebü'l-Mu'tezile*, s. 226-244. Cedel konusunda geniş bilgi için bk. M. Ebu Zehra, *Târihu'l-cedel*, Kuveyt 1980; Yavuz, "Cedel", *DİA*, IX, 115-117.

23 Ahmed Emîn, a. g. e., I, 377.

24 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 483; Şehristânî, *el-Milel*, I, 50, 53; a. mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 180; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 180.

25 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 50. Aynı rivayeti Kâdî Abdülcebbâr da nakleder (*Fadlü'l-İ'tizâl* , s. 264-265). İbnü'n-Nedîm'in (*el-Fihrist*, s. 206) Nazzâm'a nisbet ettiği *Kitâbü'l-Mantık* ile burada zikredilen kitap arasında bir münasebet olabilir.

26 Kâdî Abdülcebbâr, a. g. e. , s. 254; İbnü'l-Murtaza, a. g. e., s. 44.

27 R. Walzer, Kindî'nin metod ve görüşleri ile Mu'tezile arasında paralellik bulur (*Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, s. 180 vd.). Buna karşılık A. L. Ivry 'ye göre Kindî ile Mu'tezile benzer konu ve terimleri kullanmışlarsa da Kindî'nin siyâsî ve felsefî görüşlerinde Mu'tezile'yi tenkid ettiğini ve onlarla birlikte değerlendirilemeyeceğini söyler.

Ancak, Mu'tezile kelâmını tamamen hıristiyan veya helenistik kaynaklarda aramanın[28] da isabetli bulunmaması gerekir. Nitekim G. Hourani de, bu konuyu ele alırken vardığı neticede, bu kelâmcıların hıristiyan, zerdüşt ve mânî kaynakları bildiklerini, ancak bunlardan tam mânâsıyla veya ne ölçüde etkilendiklerini söylemenin güç olduğunu belirtmektedir.[29] O halde Mu'tezile'nin Yunan felsefesi ve Hıristiyan teolojisinden etkilenmesi, onlardan haberdar olma ve tanıma şeklinde düşünülebilir.[30] Ayrıca Mu'tezile âlimlerinin yaygın felsefe kültürünü tanımalarına rağmen, İslâm filozofları gibi onu önemli ölçüde taklit etmek bir yana, tenkitlerde bulunmuş ve çoğu defa karşı tutum sergilemişlerdir.[31] Hatta R. M. Frank'ın tesbitiyle, gramer ilmiyle yakın münasebet içinde bulunan ilk Mu'tezile'nin kullandığı ıstılahlar felâsife'den farklı olarak tercüme değil Arapça ve orijinal İslâmî kültürün ürünüdür. Ayrıca filozofların terimlerinden daha zengin anlamlar ve nüans farklılıkları ihtiva etmektedir.[32] O sebeple diyebiliriz ki, hem onlar hem de daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcıları felsefî kavramları kullamışlar, ancak bunları İslâm inancına göre yorumlayıp yeni anlamlar yüklemişlerdir.[33] Kaldı ki Aristo metafiziğinde İslâm inançları ile mutabakat göstermeyen bazı noktaların bulunması, müslüman âlimleri felsefe şöyle dursun mantığa karşı da ihtiyatlı davranmaya ve muhalefete sevketmiştir.[34]

Bu bilgileri aktardıktan sonra Mu'tezile metodunu değerlendirecek olursak, kendilerine "Ehlü'l-adl ve tevhîd" adını uygun bulan[35], son derece zühd ve takva

"Al-Kindi and The Mu'tazila: A Philosophical and Political Reevaluation", *Oriens*, XXV-XXVI (1976), s. 69-85.

28 Cook, "The Origins of Kalam ", *BSOAS*, XLIII (1980), s. 32-43.

29 Hourani, *Reason and Tradition in Islam*, s. 85. Schacht ise etkilenmenin varılan sonuçlarda değil metod ve problemlerde olduğunu söyler ("New Sources for the History of Muhammadan Theology", s. 26).

30 Allard, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-As'ari et ses premiers grands disciples*, s. 164-165.

31 Ahmed Emîn, *Duhâ*, III, 206; Ghoraba, "Al-Ash'ari's Method ", s., 143; Neşşar, *Menâhîc*, s. 93-94.

32 Frank, *Being and Their Attributs*, s. 4.

33 Fevkiye H.Mahmud, "Keyfe yecibu en-nanzure ile't-turâsi'l-fikriyyi'l-İslâmî", s. 207-208. Şiblî Nu'mânî de kelâmın Yunan kaynaklı olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkar (*Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 117).

34 Neşşar, a. g. e., s. 99. Claude Salamé, Aristo mantığı ilkelerinden "üçüncü ihtimalin imkânsızlığı"na, Mu'tezile'nin "el-menzile beyne'l-menzileteyen" ile kaşı çıktığına dikkat çeker ("Le courant rationalisant et le Courant littéraliste dans les Fondements de la théologie dialectique et ses Grandes écoles", s. 283).

35 Şehristânî, *el-Milel*, I, 43; Amâra, "Mukaddime", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, s. 45.

ehli oldukları kaydedilen[36] ve o dönemin entellektüel kesiminden olan kişilerin oluşturduğu bu ekol, Kur'an'da sık sık vurgulanan önceki din ve inançların maruz kaldığı tehlikeyi gözönüne alarak, müslümanlar arasında bilhassa ulûhiyet konusunda aşırı fikirlerin yerleşmesine karşı hassasiyet göstermiştir. Öyle ki bunlar yönetimin desteğini yanlarına aldıklarında sert davranarak bu ölçüleri korumak için zor kullanmakta bile bir beis görmemişlerdir.[37] Fakat aynı kişiler diğer dinlere ve onlardan kaynaklanıp müslümanlar arasında yayılan inançlara karşı büyük bir fikrî mücadele yapmış, o dönemde revaçta bulunan felsefî kavram ve aklî yorumları oluşturmak istedikleri inanç sistemi için kullanmışlardır.[38] Böylece hem muhatap olarak aldıkları rakipler, hem de ele aldıkları meseleler açısından aktüel ve canlı bir ilmî çalışma içinde olmuşlardır.

Mu'tezile akla birinci derecede ve en fazla önem veren kelâm ekolü olarak şöhret yapmıştır.[39] Eşyanın iyilik ve kötülük (husün-kubuh) ölçü ve bilgisini akla bırakan, bir yandan Allah'ın sıfat ve fiilleri için "kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid" metoduyla mevcûdata bakarak hüküm veren, öbür yandan Kur'an'da geçen haberî sıfatları aklî te'villere tabi tutan bu mezhebin taraftarları[40], muhtemelen kendi dönemlerinde vukû bulan tercüme hareketinden etkilenerek itikadî meseleler yanında varlık ve tabiat konuları ile de ilgilenmişler, eşyanın hakikatını incelemeye çalışmışlardır.[41] Bu çerçevede bu ekole mensup âlimler "cevher", "araz", "zaman",

---

36 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, s. 264; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 44-45.

37 İslâm fikir tarihinde "mihne" olarak yer alan, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerini zorla ve şiddet kullanarak benimsetmesi ile ilgili olaylar bu mezhebin akılcı özelliği ve serbest irâdeyi savunan felsefesine gölge düşürmüştür. Bu durum bazı araştırmacıların hayretine yol açmıştır (Goldziher, *Introduction*, s. 100-101; Gardet-Anawati, *Introduction*, s. 51). Ahmed Emîn, Abbâsîlerin Mu'tezile'yi resmen desteklemelerini siyâsetin ilme müdâhalesi olarak değerlendirmekte ve bunu Mu'tezile'nin sonunu hazırlayan büyük bir hata olarak görmektedir. Emîn'e göre hilâfet, Mansûr zamanında olduğu gibi mezhep ve hizip üstü kalmaya devam edip, hiçbir kesime cephe almadan hepsine kucak açmalıydı (*Duhâ*, III, 202-203).

38 Nyberg (*EI* [1], VI, 790), ilk dönem Mu'tezile'sinin özelliklerini şöyle sıralamaktadır: 1. İslâm'ı savunan 2. Kur'an'a sıkıca dayanan 3. Münâzaracı 4. Felsefeye yer veren 5. Akılcı.

39 Salamé, "Le courant ratinalisant", s. 279. Gimaret, Mu'tezile'nin rasyonalist olarak adlandırılabileceğini, ancak bunun vahyi dışlayan bir rasyonalizm olarak anlaşılmaması gerektiğni ifade eder. bk. "Mu'tazila", *EI* [2] (Fra.), VII, 793.

40 Salamé, a. g. m., s. 280.

41 Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm*, s. 68. Mu'tezile'nin tabiat felsefesi ile ilgili görüşleri, onların en orijinal tarafı sayılmıştır (Gimaret, a. g. m., 794).

"mekân", "hareket", "sükûn", "zuhûr", "kümûn", "tafra", "teceddüd", "tevellüd" gibi terimleri ve bunlarla ilgili tartışmaları kelâm ilmine dahil etmişlerdir.[42]

Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, ele aldıkları problemlerde mutlak hakikate ve kesin sonuçlara vardıklarına inanan Mu'tezile âlimleri, kritiğe ve metodik şüpheye gerektiği kadar yer vermemeleri sebebiyle, resmî görüşlerinin katı savunucuları olmuşlar[43], aklîleştirmeye büyük bir ġayretle sarıldıkları için, sem'î ve bütünüyle naklî konularda bile felsefî bir üslup içine girmişlerdir. Bu üslûbu kendilerinden sonra gelen Ehl-i sünnet kelâmcılarına da miras bırakmışlardır. Bazı endişeler için de olsa rü'yetullah ve halku'l-Kur'ân gibi konular gerektiğinden fazla işlenip ön plana çıkarıldığı için, söz konusu tartışmalar gündemden bilâhare düştükleri halde son döneme kadar kelâm kitaplarında yer almıştır. Bütün bunlara rağmen Mu'tezile orijinal bir düşünce ve kelâm ekolü olarak uzun süre etkisini devam ettirmiştir.[44]

B. HADİS EHLİ METODU

Mu'tezile ile gelişen kelam tartışmaları III/IX.yüzyılda yoğun bir muhalefeti de beraberinde getirdi. Genellikle hadis âlimlerinden oluşan bir grup, Kur'an ve sünnete dayalı "selef" inancına sahip çıkma gayretiyle daha çok reddiye türünde bir akîde ve kelâm literatürü meydana getirdiler. Eserleri bize kadar ulaşan bu dönemin başlıca mümesilleri, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* 'yi yazan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Halku ef'âli'l-ibâd*"in müellifi Buhârî (ö. 256/870) ve yine bu türde kitaplar te'lif etmiş olan İbn Kuteybe (ö. 276/889) ile Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/893)'dir.

Bu kitaplar incelendiğinde bunların o dönemde "bid'at ehli" olarak vasıflandırılan gruplara ve onların düşüncelerine karşı yazılmış olduğu görülür.

---

42 Nader, Mu'tezile'nin kozmolojisini bir bölümde toplamıştır (*Le système*, s. 127-218). Nazzâm'ın tabiat ve âlem ile ilgili görüşleri için ayrıca bk. Ebû Rîde, a. g. e., s. 112-126.

43 Salamé, "Le courant rationalisant", s. 281-282.

44 Schacht, Mu'tezile'nin inkıraza uğramasının sebebini, çoğunluğu oluşturan müslüman kitlenin düşünce ve his seviyelerine inememelerine bağlıyorsa da ("New Sources", s. 36), bize göre müslüman toplumlar, organize oldukları bütün devrelerde, çeşitli entellektüel akımlar ve düşünce ekolleri meydana getirebilmiş ve yaşatmışlardır. Milel ve fırak kitaplarında yer alan sayılamayacak derecede gruplar bunu gösterir.

Bunlar arasından Ahmed b. Hanbel'in[45] *er-Redd* 'nin birinci kısmında Zenâdika olarak tavsif edilen kişilerin bazı Kur'an âyetleri için yaptıkları izah ve te'viller verilerek bunlar kabul edilmemekte[46], ikinci kısımda ise Cehmiyye adı ile özellikle Mu'tezile'nin görüşleri red ve küfürle itham edilmektedir.[47]

Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı risalesi, Allah'a sıfat nisbet etmediği için "muattıla" olarak da adlandırılan Cehmiyye ve Mu'tezile'nin sıfat ve irade görüşlerine karşı yazılmıştır. Âyet ve hadislere dayalı sahabe-tabiîn kavillerinin nakledildiği[48] risâlenin birinci bölümünde "halku'l-Kur'ân" görüşü reddedilmekte[49] ve arkasından "ef'âlü'l-ibâd" başlığı ile kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı, Allah'a îmanın da en üstün amel olduğu, naklî ve aklî delillerle savunulmaktadır.[50] Ebû Saîd ed-Darimî'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye* ile *er-Red ale'l-Bişr el-Merîsî* adlı eserleri de ağırlıklı olarak sıfatların red veya te'vil edilmesine karşı yazılmıştır.

Mu'tezile mezhebi kurulup büyük âlimlerinin yetişmesine rağmen onların metoduna karşı mücadele eden hadis ehli kelâmcılarının, bu ismi hemen hemen hiç zikretmeyip daha erken döneme ait Cehm b. Safvân'ı hedef almaları dikkat çekicidir. Buhârî, Cehmiyye'yi defalarca zikretmesine karşılık sadece bir yerde Mu'tezile'yi anar.[51] Bu durum, sıfatların nefyi ve Kur'an'ın mahlûk oluşu gibi görüşleri hem Cehm b. Safvân hem de Mu'tezile mensuplarının savunması sebebiyle, bunların Mu'tezile'yi Cehmiyye adıyla isimlendirmeleri veya bu şekilde

45 Ahmed b.Hanbel'in i'tikâdî görüşleri ve diğer eserleri için bk. Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti,* s. 26-62.

46 Ahmed b.Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* , s. 53-64.

47 Ahmed b.Hanbel, a. g. e., s. 64-103.

48 "kâle Ebu Abdillah" diye başlayarak verdiği kendi görüşleri için bk. *Halku ef'âli'l-ibâd,* s. 11, 13, 21-23, 28, 59-60, 71 vb.

49 Buhârî, a. g. e., s. 7-24.

50 Buhârî, a. g. e., s. 25-46.

51 Buhârî, a. g. e., s. 58.

tanımalarından kaynaklanmış olabilir.[52] Nitekim kaderin nefyi konusundaki benzerlikleri nedeniyle Mu'tezile'ye Kaderiyye de denilmiştir.[53]

Bildiğimiz kadarıyla hadis ehli temsilcileri arasında, Mu'tezile'nin başlıca şahsiyetlerini ilk defa teferruatlı olarak zikreden kişi İbn Kuteybe'dir. Bu büyük ve çok yönlü İslâm âlimi, Kur'an'ı telaffuz etmenin kıdem veya hudûsu konusunda görülen farklı tutumları ağırlıklı olarak konu alan *el-İhtilaf fi'l-lafz* adlı risalesinde pek rastlanmamakla birlikte, mütenâkız gibi görünen hadisleri uzlaştırmayı amaçlayan ve ilk bölümünü kelamcıları cevaplandırmaya ayırdığı *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis* adlı önemli kitabında başta Nazzâm olmak üzere[54] Ebü'l-Hüzeyl'den[55] Câhız'a [56] kadar birçok Mu'tezile kelâmcısına yer verir.

Üçüncü yüzyılda görülen ve "mihne" sonrası tepkiyi yansıtan "kelâm karşıtı" kelâmcıların eserlerinde genellikle sert bir üslûp göze çarpmakta ve başta Cehm b. Safvân olmak üzere Allah'ın sıfatları konusunda fikir ileri sürenlerin küfrü kesin bir dille ifade edilmektedir. Hatta meselâ kıble ehlinin tekfir edilmemesi gerektiği şeklinde kendisine yapılan bir itirazı nakleden Dârimî, Allah'ın kelâmına "bu ancak insan sözüdür" (el-Müdessir, 74/25) diyen Velîd b. Muğîre ve diğer müşrikler ile "bu ancak mahlûk bir kelâmdır" diyen Cehmîler arasında bir fark görmediğini söyler.[57] Bu tarz yaklaşım Mu'tezile'nin kelâm anlayışına duyulan muhalefetin bir göstergesidir.

Ancak şu husus gözden kaçırılmamalıdır ki hadis ehli, Mu'tezile'nin söz konusu metoduna karşı çıkıp onlara sert itirazlar yaparken yine kelâm yapmış, aynı konuları ele almış olmaktadırlar. Farklı olan yönleri kelâmda nasların tesbit ettiği saha ve sınırı ölçü olarak alan bir metot tercih etmeleridir. Bu kelâmcıların metoduna göre Kur'an ve sünnet içinde yer almayan herhangi bir mesele üzerinde

---

52 Kâsımî, *Târihü'l-Mu'tezile ve'l-Cehmiyye*, s. 59-60. Hayyât, Cehm b. Safvân'ın "halku'l-Kur'ân"la ilgili görüşlerinden dolayı avâm tarfından Mu'tezile'ye nisbet edildiğini, hakikatte ise alâkası bulunmadığını, Mu'tezile'nin görüşlerinden bazılarının başkaları tarafından paylaşılabileceğini ancak "usûlü'l-hamse"nin tamamını kabul etmedikçe bir kimseninin Mu'tezilî olamayacağını ısrarla belirtir. (*el-İntisâr*, s. 92-3).

53 Şehristânî, *el-Milel*, I, 54.

54 İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 15-32.

55 İbn Kuteybe, a. g. e., s. 32-33.

56 İbn Kuteybe, a. g. e., s. 41-42.

57 Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 93-94.

fikir yürütülmesi gereksizdir. Bununla beraber naslar çerçevesinde aklî yorum ve istidlallerde bulunup muhakemeler geliştirmekte bir mahzur yoktur.[58] Şu kadar var ki, yabancı kültürler içinde yetişip sonradan müslüman olan kesimlerin, kafalarındaki soru işareti ve problemler için bu metodu yeterli bulmadıkları görünmektedir. Fethedilen Şam, Basra ve Bağdat gibi merkezler ile Mâverâünnehir yöresinde önce Mu'tezile'nin güçlenmesi[59], sonra da Mu'tezile metodunu adapte eden Ehl-i sünnet kelâmcılarının ortaya çıkması bunu gösterir.

C. EHL-İ SÜNNET METODU

III/IX.yüzyıl başlarındaki değişimle Mu'tezile kelâm ekolünün kurulması ve hadis ehlinin karşı eleştirisi bir asır sonra Ehl-i sünnet tarafında etkisini gösterdi. Ehl-i sünnet selefin görüşlerini kabul ediyorsa da, felsefenin giderek yayılması sebebiyle, naslarla sınırlı olan metodu yetersiz buluyordu. O yüzden söz konusu görüşler muhafaza edilerek, bunların daha iyi savunulması için karşı tarafın daha etkili olan metodundan istifade yoluna gidildi. Böylece cumhûrun benimsediği prensipler ile Mu'tezile'nin diyalektik akılcı anlayışı birleşerek Ehl–i sünnet kelâm metodu ortaya çıktı. Her ne kadar İbn Küllâb (ö. 240/854), Mu'tezile'ye alternatif görüşler ileri sürmüş ve Ehl-i hadis kelâmcısı olarak anılmışsa da gerçek mânada Ehl-i sünnet kelâmı, gençliğinde Mu'tezile eğitimi gören, ancak daha sonra hocası Ebû Alî el-Cübbâî'den (ö. 303/915)[60] ayrılan Eş'arî (ö. 324/936) ile aynı dönemde

---

58 Misal için bk. Ahmed b.Hanbel, *er-Red* , s. 72, 80; Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 21-23.

59 İbnü'l-Murtazâ, el-Hayyât'tan naklen, talepleri doğrultusunda Hindistan'a İslâm'ı anlatmak üzere, Harun Reşid tarafından gönderilen bir hadis âliminin orada tatmin edici bulunmadığını rivayet eder. bk. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 33-34.

60 Ehl-i sünnet kelâmcıları Mu'tezile'nin ikinci safha mensupları ile ancak doğrudan temas kurabilmiş ve Mu'tezile metodunu onlardan almışlardır. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/933) ile Ebü'l-Kâsım el-Belhî'den (ö. 319/931) oluşan ikinci dönemin adamları, gerektiğinde selefleri Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'a muhalefet edebilen ve Mu'tezile'nin görüşlerini sistematik hale getiren kişilerdir. Bunların da yine ciltlerle kitapları kayıp olup, görüşlerini son dönem Mu'tezile kelamcısı kabul edilen Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1024) meşhur ansiklopedik eseri *el-Muğnî*, ile Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* 'i sayesinde öğrenebiliyoruz. Cübbâî'lerle ilgili bir bibliyografya için bk. Gimaret, "Matérieux pour une bibliographie des Gubba'i", *JA*, 1976, s. 277-332 (makalenin tamamlayıcı bir ilavesi de vardır: *Islamic Theology and Philosophy* , nşr. M. E. Marmura, Albany 1984, s. 31-38), Cübbâî'nin sıfatlarla ilgili görüşlerinin bir özeti ve akılcılığı için ise bk. Allard, *Le Problème*, s. 113-133.

Mâveraünnehr bölgesinde yetişen Ebû Hanîfe'nin Semerkand ekolüne mensup Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından kurulmuştur.

Eş'arî ve Mâtürîdî öncesinde Ehl-i sünnet ifadesi, Şîa, Havâric ve Mu'tezile'ye iltifat etmeyerek ashabın yolunu izleyen, Hz. Peygamberin hadisleriyle amel eden ve çıkan problemleri Kur'an ve sünnet çerçevesi içinde yorumlayıp çözen muhafazakâr çoğunluk için kullanılırdı. Ancak naslarla iktifâ etmenin yabancı düşünceler karşısında ve özellikle aklî konularda yetersiz kalması, onların da kelâm metodunu kendi görüşleri doğrultusunda benimsemelerine yol açtı. Bunda onların sem'î konularda bile aklı kullanmayı aynı ölçülerle yaygınlaştırma aşırılığına set çekme isteğinin de rolü vardır.

Eş'arî'nin[61], birçoğu günümüze kadar gelmeyen kitapları arasında itikadî görüşleri ile metodunu yansıtan iki kitabı, yani selefî bir eser görünümü veren *el-İbâne an usûli'd–diyâne* ile nisbeten daha doyurucu olan *el-Lüma* 'ı mevcuttur. Mezhepler tarihi için önemli bir kaynak sayılan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ise daha çok diğer mezheb ve fırkaların görüşlerini ihtiva eder. Kelâm metodunu cerheden Hanbelîlere karşı yazdığı *Risâle fî istihsâni'l-havd fî ilmi'l-kelâm* adlı risâlesi yeni metodu tercih ediş sebeplerini ortaya koyduğu için önemlidir. Onun takipçisi ve tamamlayıcısı olan Kâdî Ebûbekir el-Bakıllânî (ö. 403/1013) Eş'arî mezhebinin teessüs edip yerleşmesinde ve bir kelâm ekolü haline gelmesindeki büyük katkısı nedeniyle ikinci imâm kabul edilir. Yazdığı *Kitâbü't-Temhîd* sayesinde, Eş'ârî kelâm metodu hakkında daha belirgin fikirler edinmemiz mümkündür. İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-8) aynı ekolün önde gelen diğer temsilcilerindendir.

İbn Asâkir (ö. 571/1176), yapılan tenkidlere karşı Eş'arî'yi savunmasında, onun Kaderiyye/Mu'tezile ile Cebriyye/Müşebbihe kutupları arasında, "sıfât", "halku'l-Kur'ân, ef'âlü'l-ibâd" ve kebîre" konularında orta yolu seçtiğini yazar.[62] Eş'arî hakkında genelde verilen hüküm onun Mu'tezile'ye bazı görüşlerinde

---

61 Gimaret'nin Eş'ârî'nin kelâm'daki görüşleri üzerine yaptığı yeni ve oldukça ayrıntılı çalışması, ilgililer için müstağnî kalınamayacak bir eserdir: *La doctrine d'al-Ash'ari,* Paris 1990. Eş'arî'nin ilmî hayatı ve bütün eserleri için bk. Allard, *Le Problème*, s. 25-72.

62 İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfteri*, s. 149-151. M. Zâhid el-Kevserî, Eş'ariyye'nin bazen akıl bazen nakilden uzaklaşma durumuna düşse de, Mu'tezile ile Haşviyye arasında bir yol tuttuğunu, Mâtürîdîyye'nin ise Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında yer aldığını söyler: a. e., (nâşirin mukaddimesi), s. 19.

muhalefet ettiği, fakat usûllerini devam ettirdiği şeklindedir.[63] Ghoraba, onun Hanâbile ve Mu'tezile metotlarını bir araya getirerek "vahyi aklın ışığında anlama" veya "aklı vahiy için kullanma" metodunu çıkardığını savunur.[64]

İsmini verdiği mezhebin kurucusu olarak Eş'arî, bize gelen kitaplarında, Mu'tezile'nin ısrarla savunduğu belli başlı tezleri reddedip buna karşılık Ehl-i sünnet'in bilinen görüşlerini kelâm üslubuyla müdafaa etmenin dışında, sistematik yeni görüş ve nazariyeler ortaya atmamıştır. Bunun yanında teşbihe götürecek katı lafızcılıktan uzak kalmaya özen göstermiştir. *el-İbâne* ve *el-Lüma* 'ın ele aldığı başlıca konular, rü'yetullah'ın cevâzı[65], kelâmullah'ın gayr-ı mahlûk oluşu[66], Allah'ın zâtı ve sıfatları[67], irade, istitâat ve kader[68], iman ve kebîre[69], âhiret[70] ve imâmetle[71] ilgilidir. Bu konuları işlerken metot olarak Mu'tezile'den istifade ettiği[72] ancak görüş ve doktrin olarak Ehl-i sünnet ve hatta Hanbelî/Selef ekolünü devam ettirdiği göze çarpmaktadır.[73]

Buna göre Eş'arî'yi hadis ehlinden ayıran husus, kelâm metodunu, yani istidlâl ve ispat usûlünü akâid ve dinde kullanmasıdır. Hz. Peygamber'in böyle bir yolu kullanmadığı ve hareket, sükûn, cisim, araz, cüz ve sıfatlardan bahsetmediği gerekçesiyle bunları bid'at ve dalâlet addederek kelâma muhalefet edenlere cevap

---

63 Schacht Eş'arî kelâm ekolüne, hadis ehlinin görüşlerini devam ettirmelerine rağmen metod benzerliği sebebiyle "orthodox Mu'tazila" adını verir ve Mu'tezile'nin baskılar nedeniyle kendisini bu şekilde gizlediğini savunur ("New Sources", s. 33-34).

64 Ghoraba, "Al-Ash'ari's-Method", s. 142-143.

65 Eş'arî, *el-İbâne,* II, 35-62; *el-Lüma',* s. 32-36.

66 Eş'arî, *el-İbâne,* II, 63-87; *el-Lüma',* s. 15 vd.

67 Eş'arî, *el-İbâne,* II, 105-60; *el-Lüma',* s. 6-31

68 Eş'arî, *el-İbâne,* II, 161-240; *el-Lüma',* s. 37-74.

69 Eş'arî, *el-Lüma',* s. 75-76.

70 Eş'arî, *el-İbâne,* II, 241-250.

71 Eş'arî, *el-İbâne,* II, 251-265; *el-Lüma',* s. 81-83.

72 Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin metodunu kendilerine karşı kullandığı en bâriz yerlerden biri ef'âlü'l-ibâd, kader ve istitâat konularıdır (*el-İbâne,* II, 181-224; *el-Lüma',* s. 37-69).

73 *el-İbâne* 'de Eş'arî, Ahmed b. Hanbel'i methederek onun yoluna uyduğunu ifade eder (s. 21-22). Bu ifâde ve *el-ibâne* 'nin bilhassa rü'yetullah, müteşâbih sıfatlarla ilgili üslûbu Eş'arî 'yi selefî gibi gösteriyorsa da, *Tebyîn* 'in nâşiri Zâhid el-Kevserî bir dipnotta *el-İbâne* 'nin, sonraki Haşviyye'nin zannettiği gibi onun son dönem eseri değil, Mu'tezile'den ayrılıp Bağdat'a geldiği zaman yazdığı ilk eser olduğunu kaydeder (İbn Asâkir,*Tebyin,* s. 392, dn. 1) Buna göre kelâmı selefin görüşlerine intikal ettirip uygulamaya karar veren Eş'arî için *el-İbâne* bir geçiş dönemi ürünüdür (Gardet-Anawati, *Introduction,* 60). Nitekim Eş'arî'nin diğer kitapları *el-İbâne* 'den üslûp bakımından daha farklı olup, *Risâle fî istihsâni'l-havd* 'da bu açıkça belli olmaktadır.

olarak kendisi şu noktalara işaret eder: Birincisi, bunu söyleyenlerin kendileri de Hz. Peygamber'in konuşmadığı bir şeyi konuşmuş ve onun suçlamadığı kimseleri suçlamış oluyorlar. Öyleyse bu da bir bid'attır. İkincisi, sayılan konular tek tek zikredilmemişse de bunların asılları Kur'an ve Sünnet'te mücmel olarak vardır (Eş'arî burada kelâmın konusu olan kavramların Kur'an ve hadislerdeki kaynaklarını göstermeye çalışır). Nihayet asr-ı saadette bu bilgilerden belirli ifadelerle bahsedilmemesi, o gün buna ihtiyaç duyulmadığı içindir. Nitekim sonradan ortaya çıkan ve hakkında hadis bulunmadığı için ihtilâfa düşülen birçok fıkhî mesele de mevcuttur. O halde bu konuları da ele almak câizdir.[74]

Eş'arî'nin metotla ilgili bu savunması ve *Makâlat* 'taki bazı yorumlarının dışında takipçileri tarafından kendisine nisbet edilen sistematik nazariyelere, mevcut kitaplarında rastlanmamakla birlikte, öğrencisi İbn Fûrek tarafından kaleme alınan *Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî* onun görüşlerini daha doğru anlamaya yardımcı olacak önemli bir kaynaktır.[75]

Hilâfet merkezinin biraz uzağında, fakat Eş'arî ile aynı çağda yetişen Hanefî ekole mensup Mâverâünnehir kelâmcılarından Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ehl-i sünnet kelâm metoduyla daha çaplı ve sistematik eserler vermiştir. *Kitâbü't-Tevhîd* adlı kelâm kitabı ile *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri Ehl-i sünnet kelâmının ilk orijinal örneklerinden kabul edilir. Ancak Mâtürîdî kelâmını genişletip yorumlayan kişi *Tebsıretü'l-edille* adlı hacimli eseriyle Ebü'l-Muîn en-Nesefî'dir (ö. 508/1115).

Dinî bilginin delile dayanması gerektiği düşüncesini belirterek kitabına başlayan Mâtürîdî, eserin başlangıç kısmını ilim ve bilgi vasıtalarına ayırır.[76] Âlemin hudûsu konusuna yer veren, Dehriyye, Sûfestâiyye, Seneviyye ve Mecûsîlere karşı Allah'ın varlığı ve birliğini aklî delillerle savunan[77], İbnü'r-Râvendî (ö. 298/910) ve özellikle Ebû İsa el-Verrâk (248/862) karşısında nübüvvetin

---

74 Eş'arî, *Risâle fî istihsâni'l-havd*, s. 88-97.

75 *Mücerred* 'in nâşiri olan Gimaret, daha sonra büyük ölçüde bu kitaptan hareketle yazdığı *La doctrine d'al-Ash'ari* 'de (Paris 1990) cevher, arazlar, ilim, akıl, Allah'ın varlığı ve sıfatları, fiil ve irâde gibi konuları detaylarıyla birlikte içeren, Eş'ari"ye ait bir kelâm sistemi ortaya koymuştur.

76 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-11. Schacht, *Kitâbü't-tevhîd* 'in bu konuyla başlayan en eski kelâm kitabı olduğunu kaydeder ("New Sources", s. 41).

77 Mâtürîdî, a. g. e., s. 141-176.

lüzumunu ve risâlete olan ihtiyacı geniş olarak işleyen[78] Mâtürîdî, kelâm metodunu selefin görüşleriyle uzlaştıran ve eserlerinde bunu tatbik eden Ehl-i sünnet mensuplarının ilklerindendir. Eş'arî'ye nazaran görüşleri itibariyle Mu'tezile'ye daha yakın kabul edilmesine rağmen[79] kitabında bu mezheple girdiği tartışmalarda sert bir üslûp kullanır. Onun Mu'tezile namına rakiplerinin İskâfî (ö. 240/854) ve Ka'bî diye bilinen çağdaşı Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931 ?) oldukları anlaşılmaktadır. Yer yer nakiller yaptığı[80] Muhammed b. Şebîb (ö. 319/931) kanalıyla da felsefecilerin bazı görüşlerine muttalî olduğu görülmektedir.[81]

Eş'arî kelâm ekolünün ikinci müessisi[82] olan Bâkıllânî ile bu mezhep sadece Mu'tezile'ye karşı bir reaksiyon olmaktan ve belli bazı konularla sınırlı bir görünümden geniş çerçeveli, muhtevalı ve metodik bir duruma geçmiştir. Eş'arî'nin kitapları rü'yetullah ve halku'l-Kur'ân ağırlıklı olmasına karşılık, *et-Temhîd* 'de bu konuların yanısıra Yahudilik ve Hıristiyanlık dahil bütün İslâm dışı inançlara geniş yer verilmiş[83], ayrıca ilim bahsini içeren mukaddime kısmı ilave edilmiştir.[84]

Bâkıllânî'nin önemini arttıran diğer bir husus da, daha önce İslâm düşüncesine giren atom nazariyesine yeni bir muhteva kazandırmasıdır. Her ne kadar İbn Haldûn (ö. 809/1406), atomculuğu tamamen Bâkıllânî'ye malediyorsa da[85], cevher-i ferd ve cüz'-i lâ-yetecezzâ olarak bilinen atom Mu'tezile'den beri kelâm'da bilinen bir şeydir. Nitekim Eş'arî *Makâlât* 'ta Ebü'l-Hüzeyl ve diğer Mutezilîlerin

---

78 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 176-202. İbnü'r-Râvendî'nin bu eserde Ebû İsâ el-Verrâk'a karşı nübüvveti savunması, onun *el-İntisâr* 'da nakledilen nübüvvet karşıtı görüşleri ile çelişki yaratıyorsa da, İbnü'r-Râvendî'nin bir çok defa görüş ve mezhep değiştirdiği dikkate alındığı takdirde bunun sebebi anlaşılabilir. Nitekim onun kendi kitaplarına dahi reddiyye yazdığı olmuştur.

79 Schacht, "New Sources", s. 35.

80 Mâtürîdî, a. g. e., s. 131, 141, 171 vb.

81 "hestiyye" "hedesiyye", "araziyye" gibi felsefî terimlere yer veren Mâtürîdî (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 242), başka bir yerde de Aristo'nun on kategorisini topluca sayar (a. e., s. 147).

82 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 465.

83 Bâkıllânî'nin temas ettikleri arasında Ehlü't-tıbâ', Müneccimler, Seneviyye, Mecûs, Nasârâ, Berâhime, ve Yehûd bulunmaktadır (*et-Temhîd* , s. 53-171). İbn Asâkir, Bâkîllânî'nin Adudüddevle tarafından Bizans kralına elçi olarak gönderildiğini nakletmektedir ki (*Tebyîn*, s. 218) bu seyahati, muhtemelen ona diğer dinleri ve bilhassa Hıristiyanlığı daha iyi tanıma imkânı sağlamıştır.

84 Bâkıllânî, a. g. e., s. 25-41.

85 İbn Haldûn, a. g. e., s. 465.

bu konudaki görüşleriyle ilgili bilgiler vermektedir.[86] Bâkıllânî'den başlayarak Eş'arîlerin yaptığı ise, mevcut atomculuğu yorumlayıp itikadî esasların hizmetine sokmak olmuştur. Bu yönüyle İslâm atomculuğunun orijinalitesi onu ilk defa kullanan Mu'tezile'den çok, onu bir itikadî delil haline getiren Eş'arîlere aittir.[87]

Atom nazariyesinin Eş'arî mezhebi üzerinde büyük etkileri olmuştur.[88] Var olmaları için arazlara ihtiyaç duyan atomlar bir araya gelerek cisimleri meydana getirirler. Arazlar sadece bir "an" için varolabilip değiştiklerine göre, meydana getirdikleri atom ve cisimler de hâdistir.[89] Eğer âlemde olan her şey değişken ve hâdis ise, Allah tarafından halk ediliyor demektir. Öyleyse arazlar sebebiyle, âlemde doğrudan Allah'tan gelen, sürekli ve peşpeşe devam eden bir yaratma sözkonusudur. Yaratmanın temelini teşkil eden arazların kendi başlarına bir varlıkları olmadığı için, tabiatta mekanik bir determinizm yani katı sebep-sonuç münâsebeti değil Allah'ın koyduğu ve her an müdahale edebildiği bir nizâm mevcuttur.[90]

Buna göne Bâkıllânî'den itibaren Eş'arî kelâmında da tabiat ve varlık felsefesi yapılmaya başlanmıştır. Bu konudaki öncülüğüne rağmen Bâkıllânî, "felâsife"nin kullandığı ve hararetle savunduğu Aristo mantığını kelâma tatbik etmemiş, kullanılması halinde muhtemel yanlışlıklarının İslâm itikadına zarar verebileceğini düşünmüştür. Bu düşüncesi, bilâhare Gazzâlî (ö. 505/1111) ve sonrası kelâmcıların tenkidine mâruz kalacaktır.

Aklî istidlâller klasik dönemdeki Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından İslâm inançlarının anlaşılması ve korunması için bir vesile olarak görülmüş[91] akıl ve

---

86 Eş'arî, *Makâlât*, s. 305, 281. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 36.

87 Gardet-Anawati, *Introduction*, s. 63.

88 Macdonald, atom nazariyesinin müslümanlar tarafından felsefeye yapılan en orijinal katkı olduğunu belirtir ("Kalam", *EI* [1], IV, 675).

89 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 37-38.

90 Çok özet olarak verdiğimiz Mu'tezile ve Eş'arîlerin atom ve arazlar nazariyesi üzerinde yapılan değerli çalışmalar için bk. M. Şemseddîn, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, I/1 (1925), s. 58-119; S. Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-muslimîn* (trc. M. A. Ebû Rîde), Kahire 1946; M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958. Ayrıca R. M. Frank'ın *The Metaphysics of Created Being According to Abû'l-Hudhayl al-Allâf* (Istanbul 1966) ve "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis" (*Islamic Theology and Philosophy* , nşr. M. E. Marmura, Albany 1984, s. 39-53) adlı çalışmalarından da bu konuda istifade edilebilir.

91 Salîbâ, "el-Gazzâlî ve ilmü'l-kelâm", s. 752.

naklin bilgi kaynağı olması şeklindeki ölçü tesbit edilirken, duyulardan başka hiçbir bilgi vasıtası kabul etmeyen Sümeniyye, eşyanın hakikati ve bilginin gerçekliğine itiraz eden Sûfestâiyye ve aklî bilgiye tamamen muhalefet eden Haşviyye ile mücadele edilmiştir.[92] Her ne kadar Mu'tezile'nin metoduna tâbi olunarak özellikle Allah'ın varlığı ve tabiatla ilgili konularda aklın kullanılmasına devam edilmiş ve hatta bu konularda nazarın vücûbuna hükmedilmişse de onlardan farklı olarak akıl-nakil ilişkisine yeni bakış açısı getirilmiştir. Meselâ sem'î meselelerde aklî yorumlar getirilmekle beraber önce nakil esas alınmış, ayrıca münferit naslar yerine bütünlük gözetilmiş, o yüzden bazı sıfatlar, rü'yetullah ve kebîre gibi konularda Mu'tezile'den farklı sonuçlara varılmıştır. Şu kadar var ki onlar da Mu'tezile'ye cevap verip delillerini çürütebilmek için zaman zaman spekülatif tartışmalara girmekten kendilerini kurtaramamışlardır.

*
**

Müslüman toplumun inançlarına yönelik önemli bir rol üstlendiği klasik dönemde kelâm ilminin en belirgin özelliği felsefî mantığın İslâm'a yabancı sayılıp ondan uzak durulmasıdır. Kelâm âlimleri Mu'tezile'den başlayarak çeşitli felsefî kavram ve konuları ele almakla birlikte mantık ilmini kullanmamışlardır. Onun yerine sahabeden itibaren fıkhın içinde yer alan ve daha sonra İmam Şafiî (ö. 204/820) ile teorisi kurulan, bir nevi İslam mantığı olarak kabul edebileceğimiz rey ve ictihada dayalı "usûl" ilminde kullanılan metotları tercih etmişlerdir.[93] Araştırmacılar, kelâmcıların yukarıda belirttiğimiz üzere Aristo mantığını erken tarihlerden itibaren bilmelerine rağmen ondan uzak durmalarını, Aristo metafiziğinde İslam inançlarına uygun olmayan fikirlerin bulunmasına bağlarlar.[94] Kullanılan delillerin yani vasıtaların merdûd olması halinde, dinin yani aslın de zarar göreceğini düşünmeleri (Bâkıllânî bunu ısrarla savunmuştur), kelâmcıları her türlü felsefî nazariyeye ve dolayısıyla mantığa karşı oldukça ihtiyatlı olmaya sevketmiştir. O yüzden klasik kelâm ilmi felsefî bir metafizik olmayıp "ilmu usûlü'd-din" ifadesine tam mânasıyla mütâbık kalan "teoloji" karşılığında dinî bir ilimdir.[95]

---

92 Mahmûd, "Min kadâye'l-menhec fî ilmi'l-kelâm", s. 28.

93 Salamé, "Le courant rationalisant ", s. 284.

94 Neşşâr, *Menâhic*, s. 22; Mahmut Kaya, "Aristo Mantığı ve İslam Düşüncesi", s. 51.

95 krş. Frank, "The Science of Kalam", s. 36-37.

Son dönem kelâm âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), felsefî mantık ile kelâmın mukaddimeleri arasında bazı temel farkların bulunduğunu ve bunların mantık ile kelâm arasında bir mesafenin meydana getirdiğini belirtir: Mantıkta, zihindeki küllî kavramların hariçte bir varlıkları bulunduğu, "mâhiyet" ve "ayn" olmak üzere, zihinde ve zihin dışında iki şeyin mevcudiyeti kabul ediliyordu.[96] Halbuki kelâmcılara göre küllî kavramlar tamamen zihnî ve soyut olup dış dünyada herhangi bir karşılıkları yoktu. O yüzden birbirine tetabuk eden iki ayrı şey düşünülemezdi, dolayısıyla külliyât-ı hams tasnifleri ve Aristo'nun kategorileri de yanlıştı. Ayrıca kelâmcılar, Aristo'da olmayan, "burhân-ı temânu'", "cüz'-i lâ-yetecezzâ" ve "arazların anlık olması" gibi farklı görüş ve konulara da sahipti. Bir diğer farklılık ise tarif (had) ile ilgiliydi. Resm ve had ayırımı yapan mantıkçılar had için cins ile fasl arasında bir terkibi şart görmelerine karşılık, kelâmcılar ta'rifi temyiz için yapıyorlardı ve bunun için cinsi zikretmeye gerek duymuyorlardı.[97] Bunun yanında Aristo ve İslâm mantıkçıları, küllîlerin bilinebileceğini iddia etmelerine mukabil, mütekellimler, küllîler ile ilgili bilginin doğru olamayacağını, çünkü doğru bilgi ile realite arasında uygunluk bulunması gerektiğini, halbuki ilmin küllî, realitenin ise ferdî olduğunu söylüyorlardı.[98]

Bilinmeyene ve hakikata ulaşmak için nazar ve istidlâl adıyla bir düşünce tarzı geliştiren kelâmcılar, bunu uygularken "kesbî" diye nitelendirdikleri bilgiyi elde etmek gâyesiyle kullandıkları vasıtaya "delil" demişlerdir.[99] Delilde aklî ve naklî ayırımını yaparak birincisini "kat'î" ve "zannî" diye tasnif eden kelâm âlimleri kat'î delille elde edilen kesin bilgiye yakîn, zannî deliller neticesinde varılan hükümlere de derecesine göre çeşitli isimler vermişlerdir.[100] Bu dönem içinde kelâmcılar genellikle aklî delil için iki mevcudu birbirine benzetme (kıyâsü't-temsil)[101]; görünmeyeni görünene benzetme (kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid)[102],

---

96 İslâm mantıkçılarındaki bu ikili varlık teorisi için ayrıca bk. van den Berg, "Mantık", *EI* [1], V, 259.

97 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 82-84.

98 van den Berg, a. g. m., s. 260. Müellif, kelâmcıların bununla Aristoculuğun büyük bir çelişkisini ortaya çıkardıklarını belirtir.

99 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 27-34; Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, s. 36-38.

100 Tehânevi, "Delil, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 492-498. Kat'î ve zannî hükümlerin tarif ve dereceleri için ayrıca bk. İzmirli, *Fenn-i Menâhic*, s. 57-58.

101 İlleti tesbit için de ayrıca sebr, tard, deverân, tenkıhü'l-menât gibi metodlara başvurulur.

102 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* , s. 27-29; Bâkıllânî, a. g. e., s. 32.

öncelikli kıyâs (kıyâsü'l-evlâ), başkasını gerektirme (telâzüm), hasmı kendi delilleriyle çürütme (ilzâm)[103], delilin çürütülmesiyle medlülü çürütme (in'ikâsü'l-edille), ihtimalleri eleme[104], mukaddimelerden neticeye ulaşma, delili olmayan şeyi nefyetme, kelimelerin bilinen lügat mânalarını alma[105] gibi metotları kullanmışlardır.[106] Naklî delilde ise Kur'an'ı esas almışlar, mütevâtir veya meşhûrların dışındaki hadisleri kaynak olarak kabul etmemişler[107], te'vili kullanarak nasları aklî yorumlara tabi tutmuşlardır.[108] Ayrıca onlar yaptıkları münâzaralar sırasında, hasımlarının istidlâllerindeki çeşitli yanlışlık ve hatalarını "cehl-i mürekkeb", "mugâlata", "teşkîk", "musâdare ale'l-matlûb", "tecâhül fi'd-da'vâ" ve "müşâgabe" gibi ıstılâhlarla ifade etmişlerdir.[109]

Kelâmın bu döneme kadar uğraştığı konular ve ihtilaf edilen noktalar için Harezmî'nin (ö. 387/997) yaptığı mükemmel özeti aynen nakletmek istiyoruz: "Kelâmcıların usûlü'd-dîn'de ele aldıkları konular, başta cisimlerin hâdis olduğu ve âlemin kıdemini öne süren Dehriyye'yi red; âlemin bir yaratıcısının varlığı ve bunun Allah olduğunu; Muattıla'ya karşı Allah'ın kadîm, âlim ve kâdir olduğunu; Mecûsîlerden Seneviyye, Zenâdikâ, hıristiyanlardan teslis ehli ve birden fazla yaratıcıya kâil bulunan diğerlerine karşı Allah'ın bir olduğunu; Allah'ın cisim olmadığını (Müşebbihe buna kaildir ve Allah bundan yücedir), Allah'ın zatıyla âlim, kâdir ve hayy olduğunu (Mu'tezile dışında cumhûr, Allah'ın ilimle âlim, hayatla hayy ve kudretle kâdir olduğu ve bu sıfatların hepsinin kadîm olduğu görüşündedir) ispat; rü'yetullah'ın nefiy ya da ispâtı; Allah'ın iradesinin hâdis veya kadîm olduğu; O'nun kelâmının mahlûk veya gayr-ı mahluk olduğu; kulların mahlûk fiillerinin Allah tarafından mı, yoksa kullar tarafından mı ihdâs edildiği; istitâatın fiilden önce mi, beraber mi olduğu; Allah'ın kötü fiilleri murâd edip etmeyeceği; büyük günah (kebîre) işleyerek ölen ve tevbe etmeyen kişinin cehennemde sonsuz olarak bırakılıp bırakılmayacağı ve Allah'ın onu affedip bağışlayarak cennete sokmasının caiz olup olmadığı (Mu'tezile büyük günah

103 Gazzâlî, *el-İktisâd* , s. 24.

104 Bâkıllânî, *et-Temhîd* , s. 31-32.

105 Bâkıllânî, a. g. e., s. 33.

106 Neşşâr, *Menâhic*, s. 132-140; Mağribî, *el-Firaku'l-kelâmiyye*, s. 19-33.

107 Mahmûd, "Min kadâye'l-menhec fî ilmi'l-kelâm", s. 35.

108 Mağribî, a. g. e., s. 33-37; Abdülhamîd, *Dirâsât*, s. 203-224.

109 Bu terimler için bk. İzmirli, *Fenn-i Menâhic*, s. 60-66.

işleyenlerin mü'min veya kâfir değil fâsık olduğunu ve bunun ikisi arası bir vasıf olduğunu, diğerleri ise ya mü'min veya kâfir olduğunu söylerler, Mu'tezile şefaatın fâsıkları kuşatmayacağını, diğer mezhepler ise şefaatin iyilerden çok fâsıklar için gerekli olduğu gerekçesiyle onları kuşatacağını söyler); Berâhime ve diğer nübüvvet inkarcılarına karşı nübüvvetin ispatı; Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı; imâmet ve ona layık olup olmayanlar; işte bunlar kelâmcıların usûlü'd-dîn'de ele alıp tartıştıkları konulardır. Bunların dışında kalanlar ya bunların fürûu veya bunlar için mukaddime ve izahlardır."[110]

110 Hârezmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, s. 27-28.

II

FELSEFÎ DÖNEM

V./XI. yüzyıl kelâm tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu asırdan itibaren kelâm ilmi önce terminolojisinde, sonra yavaş yavaş metodunda değişim ve farklılığa sahne olmuştur. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) kelâmcılar tarafından daha önce rağbet görmeyen Aristo mantığına kelâmda zemin hazırlamış[111], Bâkıllânî ve Bağdâdî'nin ısrarla savundukları "in'ikâsü'l-edille" ilkesini gayri resmî olarak arka plana atmış, böylece Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ve dolayısıyla felsefî kelâmın habercisi olmuştur. Onun *el-İrşâd* 'ında, kelâmın o zamana kadar artık belirli hale gelen problemlerinde aklî yaklaşımlara ağırlık verildiği, konuların sıralama ve tasnifine daha çok önem atfedildiği dikkat çekmektedir.[112]

Cüveynî'nin öğrencisi Ebu Hâmid el-Gazzâlî ise eserleri ve faaliyetleriyle kelâm ve genel olarak İslâm düşüncesinde hem bazı değişimleri fiilen başlatmış, hem de çeşitli gelişmelere sebebiyet vermiştir. Bir yandan dönemin felsefecilerini

---

111 İlmin çeşitleri (zarûrî, bedîhî, kesbî) ile ilgili tasnifi (*el-İrşâd*, s. 35), ayrıca aklı zârûrî ilim kabul etmesi (a. e., s. 36), sebr terimini kullanması (a. e., s. 37, 49) gibi örnekler verilebilir. Watt, Cüveynî'nin sûrî mantıkla ilgili biraz bilgisi bulunduğunu ancak mütekaddimîn kelâmcıların kullandığı delillerden üstünlüğünü tam mânasıyla farkedemediğini kaydeder (*Muslim Intellectual*, s. 122).

112 Sıfatlar konusunda aklî isbâtlar yaptığı gibi (a. g. e., s. 77-90), Mu'tezile'den Ebû Hâşim'in ahvâl nazariyesini savunmakta (s. 92-95) ve rü'yetullahı aklen izah etmektedir (s. 164-167). Kelâm eserlerine ilâhiyât-nübûvvât-sem'iyyât tasnif ve tertibini getiren Cüveynî'nin, Eş'arîler arasında haberî sıfatları ilk defa te'vil etmeye başlayan kişi olduğunu söyleyenler varsa da (Gardet-Anavati, *Introduction*, s. 73) Bağdâdî daha önce bunu başlatmıştı (*Usûlü'd-dîn*, s. 109-114).

eleştirmiş[113], diğer yandan felsefî metodolojinin dayanağı olan mantık kaidelerini kullanmanın İslâm ilimleri için bir mahzur teşkil etmediğini beyan etmiş, "mantıkî bilgileri bilmeyenin ilmine güvenilmez" şeklindeki meşhur ifadesiyle de[114] mantığı resmen medreseye sokmuştur. Gazzâlî'nin felsefe eleştirisi ile Eş'arî'nin Mu'tezile eleştirisi arasında sonuç itibariyle yakın bir benzerlik görülmektedir. Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin görüşlerini reddederken onların aklî kelâm metodunu Ehl-i sünnete taşıması gibi, Gazzâlî de felâsifenin görüşlerine karşı çıkarken düşüncelerinin temeli olan mantığı kelâma intikal ettirmiştir. Hatta o, mantığa dair bizzat eser te'lifi yapmış[115] ve prensiplerini fıkha da uygulamak istemiştir.[116]

Bu yaklaşımıyla en çok kelâm ilminde tesirini gösteren Gazzâlî'nin İslâmî ilimlere mantığı ithal etme gayreti, van Ess'e göre, o dönemde yayılmakta olup şüphecilik ve katı muhalefetin bayraktarlığını yapan Bâtınîlik ve benzeri düşüncelere karşı, söz konusu ilimleri rastgele belli bir çerçevenin dışına çıkarılamayacak bir yapıya kavuşturmak ve bunun için kâide ve prensipler koymak istemesinden kaynaklanmıştır.[117] Nitekim filozofların görüşlerine karşı verdiği fikrî mücadele yanında Gazzâlî, Bâtinîleri idârî ve kültürel bir tehlike olarak görmüş ve onlar aleyhinde eserler te'lif etmiştir.[118] Ancak aşağıda göreceğimiz gibi, Râzî'den (ö. 606/1209) itibaren kelâmı bir bilgi, varlık ve kavramlar felsefesi haline getirecek boyutlara varan bu değişim, bize göre Gazzâlî'nin amaçladığı çizgide devam etmemiştir. Onun, alet ve vasıta olarak düşündüğü bilgi ve tabiat konuları

---

113 Gazzâlî, *Makâsıdü'l-felâsife* ile felsefecilerin ve bilhassa meşşâi filozoflarının görüşlerini tanıtmış, daha sonra da *Tehâfütü'l-felâsife* 'de bu görüşlerden bazılarını tenkide tabi tutmuştur. Gazzâlî'nin üslup olarak felsefeyi değil de filozofları eleştirmesi ve kitabına felâsife başlığını koyması dikkat çekicidir.

114 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* , s. 10.

115 Gazzâlî'nin mantıkla ilgili iki önemli eseri *Mihakkü'n-nazar* ve *Mi'yârü'l-ilm* 'dir. Watt, Gazzâlî'nin mantık terminolojisini fakîh ve mütekellimlerin anlayıp kullanabileceği şekle getirmek için bu kitapları yazdığını belirtir. bk. EI^2 (İng.), II, 1040. Gazzâlî'den önce merkezî coğrafyadan uzakta kalan İbn Hazm mantıkla ilgilenip meşhur *el-Fasl'* adlı kitabında bir bâb ayırmış (I, 4 vd.) ve *et-Takrîb li haddi'l-mantık* (bk. *Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî*, IV, Beyrut 1987) adlı bir eser te'lif etmişse de, kuvvetli şahsiyeti ve yönetim nezdindeki itibarı sebebiyle mantık ilmi Gazzâlî ile meşruiyet kazanmıştır.

116 *el-Mustasfâ* 'nın başında akıl ve istidlâl prensipleri ile ilgili geniş bir mukaddime (s. 10-55) yer almaktadır.

117 van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", s. 47-48; a. mlf., "Scepticism in Islamic Religious Thought", s. 96-97.

118 Gazzâlî, en büyük destekleyicisi Vezir Nizâmü'l-Mülk'ün katledilmesine rağmen büyük bir cesaretle başta *Fadâihü'l-Bâtıniyye* ve *el-Kıstâsü'l-müstakîm* olmak üzere eserler te'lif etmiştir.

kendisinden sonra kelâmın aslî konularını sınırlayacak ve en azından hacim olarak ikinci plana düşürecek konuma gelmiştir.[119]

Gazzâlî'nin İslâmî ilimlerde ve kelâmda yaptığı şey, mevcut muhteva ve konuları geliştirmekten ziyade, metot meselesi üzerinde durması, kendi terimiyle "ihyâ" çalışmalarına girişmesidir. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı kitabında ilk defa kelâm metodolojisine yer vermiş[120], bunun yanında daha önceki kelâm kitaplarında geniş bir yer tutan ef'âlü'l ibâd ve istitâat gibi konuları almamıştır. Kitabın dört bölümünden birincisi Allah'ın zâtı, ikincisi Allah'ın sıfatları, üçüncüsü Allah'ın fiilleri ve dördüncüsü nübüvvete ayrılmıştır.[121] Allah'ın varlığı ele alınırken, çeşitli önermeler kurularak, açık bir şekilde Aristo mantığının kullanıldığı göze çarpmaktadır.[122] Gazzâlî'nin söz konusu mantığa önem verip uygulamaya koyması, istidlâl biçimine getirdiği düzen ve sıralamadan kaynaklanmaktadır. Zira mütekaddimînin istidlâllerinde aynı deliller bulunmasına rağmen aynı düzen görülmediği için önermelerin her biri kendi başına kalıyor, hangisinin önce geldiği açıkça görülmüyordu.[123]

Gazzâlî *el-İktisâd* 'ın giriş bölümünde insanları dört gruba ayırarak sadece belli bir ilim ve zekâ kapasitesi olanların kelâm meselelerine teşvik edilmesi gerektiğini[124], kelâm ilminin farz-ı kifâye olduğunu, çünkü koruyucu ve tedâvi edici özelliğe sahip bulunduğunu, dolayısıyla her zaman ve herkese gerekmediğini[125] belirterek bu ilmi havâss ve entellektüel kesime tahsis eder. Bu

119 İzmirli, Gazzâlî metodu ile Râzî-Âmidî metodu arasında ince bir farkın olduğunu vurgular. Ona göre, Gazzâlî meşşâî felsefenin dine aykırı yönlerini reddetmeyi kelâmın görevleri arasına sokarken, diğerleri kelâm ve felsefeyi işin başında mezcedip tek ilim haline getirmeye çalışmışlardır (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 87).

120 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 12-18. Watt Gazzâlî'nin bu kitabında sûrî kıyas dahil Aristo mantığına yer verdiğine işaret eder. bk. *EI* [2] (İng.), II, 1040.

121 Gazzâlî'nin bu tertibi, onun tâkipçileri olan müteahhirîn kelâmcılar tarafından muhafaza edilmemiştir.

122 "Her hâdisin hüdûsu için bir sebep vardır.
Âlem hâdistir.
O halde âlemin bir sebebi vardır" (Gazzâlî, a. g. e., s. 19).

"Bütün cisimler havâdisten hâli değildir.
Havâdisten hâli olmayan herşey hâdistir.
Öyleyse bütün cisimler hâdistir" (a. e., s. 20).

123 Watt, *Muslim Intellectual* , s. 122.

124 Gazzâlî, a. g. e., s. 8-10.

125 Gazzâlî, a. g. e., s. 11-12.

amaçla yazdığı *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm* adlı risâlesinde de avâma selef metodunun uygunluğunu savunur.[126] Akıl ve naklin yanında ruhanî tecrübeyi de metot olarak kabul eden[127] Gazzâlî'nin daha sonra, *el-İktisâd* 'ın kelâm metodunu tam manasıyla yansıtmadığı gerekçesiyle[128] *Kitâbü'l-Erba'în* 'i yazması, onun kelâmcılığının kesintilerle de olsa devam ettiğini gösterir.

Kelâm ilminde Gazzâlî sonrasında başlayan mantık kullanımıyla girilen felsefîleşme süreci Şehristânî (ö. 548/1153) ve Râzî (ö. 606/1209) ile zirveye ulaşmış, Âmidî (ö. 631/1233) ve Beydâvî (ö. 685/1286) ile de devam etmiştir. VI/XII. ve VII/XIII. yüzyıllarda yazılan kelâm eserleri, artık ince felsefî meseleleri tahlil eden, filozofların görüşlerini eleştiren, özellikle bilgi ve varlık konuları üzerinde genişçe duran eserler durumundadır. Fahreddin Râzî'nin, kendisine kadar gelen bütün görüşleri bir araya topladığı *Muhassal* 'ında[129] ilim ve ma'lûmu konu alan birinci ve ikinci bölümler, ilâhiyyât ve sem'iyyâtı ele alan üçüncü ve dördüncü bölümlerden daha uzun ve tafsilatlıdır.[130] Aynı zamanda belirgin bir şekilde Aristo mantığının izlerini taşıyan eserin başında bilgi edinme çeşitlerinden tasavvur ve tasdik işlenirken[131] bedîhiyyât ve hissiyâtın kabulü konusunda başkalarıyla birlikte Eflâtun ve Aristo'nun fikirlerine yer verilmekte[132], çeşitli meselelerde bilhassa İbn Sînâ'nın kitaplarına atıflar yapılarak İslâm filozoflarının görüşleri de nakledilmektedir.[133]

Böylece kelâm ilminin temel görevi olan iman esaslarını savunmak ve muhafaza etmek artık bir tarafa bırakılmış, orijinal bir felsefe yerine Yunan felsefesine ait konular hâkim olmaya başlamıştır.[134] İlk asırlarda müslümanları

---

126 Gazzâlî, *İlcâm* , s. 87, 92.

127 Salîbâ, "el-Gazzâlî ve ilmü'l-kelâm ", s. 760-761.

128 Gazzâlî, *el-Erba'în* , s. 24.

129 *Muhassâl*, Hüseyin Atay tarafından *Kelâm'a Giriş* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1978).

130 Râzî'nin, kitabının üçte ikisini teşkil eden ön bilgilerde aşırılık yapması, sonraki memzûc eserlerde aynen ve artarak kabul görmüş, bu yönde Râzî'nin etkisi uzun süre devam etmiştir. İzmirli, müteahirîn dönemi eserlerinin başlıca gayesi için "istidlâlde ziyadesiyle taammuk" ifadesini kullanır (*Yeni İlm-i Kelâm*, s. 88). Benzer bir ifade için bk. Şiblî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 158-159.

131 Râzî, *Muhassal* , s. 16-40.

132 Râzî, a. g. e., s. 20.

133 Râzî, a. g. e., s. 59, 84, 118 vb.

134 Salamé, "Le courant rationalisant", s. 284-285.

hayli meşgul eden İslâm dışı inançların, Râzî'nin döneminde tamamen zayıflayıp etkisiz hale gelmesi, kendisinin şerhler yapacak kadar felsefe sahasındaki merak ve istidâdı ve ayrıca kelâma felsefî metodu ithal eden Gazzâlî'nin bazı görüşlerinde filozofları sert bir şekilde hedef alması, kelâm ilminin ondan sonra hem felsefeye rakip hem de felsefeleşen bir görünüm almasının başlıca âmilleri olmuştur.

Daha sonra yetişen İslâm âlimleri Gazzâlî sonrasında gelişen felsefî kelâmla ilgili olarak çeşitli yönlerden tenkit ve değerlendirmeler yapmışlardır: İbn Haldûn (ö. 809/1406), kendi döneminde kelâmın, başlangıçtaki hüviyetini kaybederek âdeta felsefe haline gelmesinden şikâyet eder. Ona göre Beydâvî'nin *Tavâli'* 'i ile daha sonra yazılan eserlere bakanlar, bunlarda kelâm göremez.[135] Ayrıca bahsettiği bid'at ve ilhâd ehli tarihe karıştığından, artık kelâmın öğrenilmesi zaruri değildir.[136] İbn Teymiye (ö. 728/1382) de kelâmcıların sonradan nakli bırakıp selefin yolundan ayrıldıklarını, dayandıkları temel ve delillerin ise aslında doğru olmadığını savunur.[137] Bazı araştırmacılar, Gazzâlî'den itibaren kelâmın gelişme seyri üzerinde dururken naklin hücciyetini de aklın içinde tasavvur eden Mu'tezile tezinin giderek rağbet kazandığını ve bunun Râzî'de zirvesini bulduğunu, Bâkıllânî'ye kadar denge söz konusu iken artık aklın nakil için asıl kabul edildiğini ve şer'î nassların çoğunlukla delâlet ettikleri mâna itibariyle zan ifade ettiği fikirinin benimsendiğini ifade ederler.[138]

Yeni dönem kelâmcılarından Muhammed Abduh (1849-1905) ise, Gazzâlî ile kelâma giren felsefenin, Yunan felsefesi ve özellikle Aristo ve Eflâtun'un peşinen kabulünden ibaret olduğunu, ilk kelâmcıların bu görüşleri, dinin bazı esaslarına dokunan hususlar ihtiva ettiği için eleştirdiklerini, Beydâvî, İcî ve daha sonraki müteahhirîn dönemi kelâmcılarının ise mevcut felsefî nazariyeleri ilmî tetkike tabi tutmak yerine, taklide yakın bir metot takip ettiklerini ve o zamandan sonra bu ilmin

135 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 466.

136 İbn Haldûn, a. g. e., s. 467.

137 İbn Teymiye, *Der'u teârudu'l-akl ve'n-nakl*, I, 29-30. İbn Teymiye Aristo mantığını en sert biçimde eleştiren ve İslâm ilimlerine zarar verdiğini düşünen âlimlerin başında gelir. Onun mantık ilmine yaptığı uzun tenkitler için bk. *Nakdu'l-mantık*, s. 155-208. M. S. Ramazân el-Bûtî, İbn Teymiye'nin mantığı kullanma konusunda kelâmcılara yaptığı aşırı tenkit ve hücûmu haksız bulur ve hiçbir kelâmcının kendisi kadar mantıkî ve felsefî ıstılahlara dalmadığını ve onları kullanmadığını ifade eder (*es-Selefiyye*, s. 161).

138 Mahmûd, "Min kadâye'l-menhec fî ilmi'l-kelâm", s. 36, 41-43.

ilerlemediğini söyler.[139] İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) da müteahirîn kelâm ilminin İslâm'da müstakil felsefeyi durdurduğunu iddia eder.[140]

139 Abduh, *Risâle*, s. 51-2.

140 İzmirli,*Yeni İlm-i Kelâm*, s. 89. Fazlurrahman, Gazzâlî'nin felsefeye saldırısının ardından kelâm'ın onun konularına sahiplenmesi felsefenin sınırdışı edildiğini belirtir (*Islamic Methodology in History*, s. 127). H. Karaman'a göre de "kelamî -felsefî planın muhtevası her türlü aklî düşüncenin yerini alarak kendine yeter sayılmış, ileri götürücü rekabet imkânını ortadan kaldırmıştır." ("İslâmî Uyânışın Öncüleri", s. 105). Watt ise, İslâm filozofları ile kelâmcılar arasında alanları bakımından fazla bir farkın olmadığını, her iki tarafın da ilâhiyyat ve tabiat konularını ele alıp aklî delilleri kullandıklarını, yalnız felsefecilerin mantığı daha tam ve doğru bir şekilde kullandıklarını, dolayısıyla Gazzâlî'nin felsefe ve mantığı kolaylaştırmasından sonra bu iki disiplinin mezc olmalarının tabiî olduğunu ifade eder (*The Muslim Intellectual*, s. 124).

III

ŞERHLER DÖNEMİ

Felsefeleşen kelâm takriben VIII/XIV. yüzyıldan itibaren artık düz bir metinle anlaşılamayacak kadar ağırlaşıp kendisini şerh etmeye mecbur kalan bir ilim haline gelmeye başladı. Vahiyle gelen İslâm inancı aslında açıklama ve şerhe gerek bırakmayacak şekilde sade ve anlaşılır bir hüviyete sahiptir. Kelâm ilminin kuruluş gayesi da zaten bu sadelik ve safiyeti bozacak etkilere karşı bu dini korumaktır. Ne var ki aynı ilim dört-beş asır sonra zihnî bir fikir sistemine dönüşerek başlangıçtaki metodunu terketmiştir. Bu aynı zamanda bir nevi duraklama ve kalıplaşmanın da başlangıcı olmuştur. Önceki asra kadar süren bu döneme "cem ve tahkik devri" adı da verilmiştir.[141] Bu safhayı "cumûd" (donukluk) ile niteleyenler de vardır.[142] Bu dönem ne yazık ki kelâm tarihinin en uzun devresini, Batı dünyasının modern çağına tekabül eden dört veya beş asrı içine alır.

Önce şunu diyebiliriz ki, Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ile klasik kelâm tarihi hemen hemen son hacimli metin kitabını vermiştir.[143] Îcî'den itibaren yaklaşık bir asırlık dönemde "mütekaddimîn" ve "müteahhirîn"in görüşlerini bir araya getiren, nisbeten muhtevalı ve sistematik şerhler dönemi başlamıştır. Bu

---

141 Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 34-35; Yeprem, "İslami İlimlerde 14 Asır: V- Kelam", s. 80.

142 Gardet-Anawati, *Introduction*, s. 76; Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye beyne'l-ilm ve'l-medeniyye* , s. 113; Elmalılı, "Dîbâce" *Metâlib ve Mezâhib*, s. 29. Fakhry, kelâm'da inkırazın aslında XIII. yüzyılda başladığını söyler (*A History*, s. 322). Buna karşılık Seyyid Hüseyin Nasr ise İslâm düşünce ve medeniyetinde gerileme olmadığını iddia ederek Molla Sadra ve İmâm Rabbânî örneklerini verir ("Decedance", s. 36). Şu kadar var ki, ferdî gayretlerin kısa vâdeli etkiler yaptığı halde istenilen canlılığı getiremediği gözükmektedir.

143 bk. Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*. Îcî'nin kelâmla ilgili diğer eserleri için bk. Brockelmann, *GAL*, Suppl. II, 287-293.

dönemin belli başlı iki siması Sa'duddin et-Teftâzânî (ö. 793/1390) ile Seyyid Şerif Cürcânî'dir (ö. 816/1413). Özellikle Teftâzânî'nin, metni de kendisine ait olan fakat şerhsiz düşünülemeyen *Şerhü'l-Makâsıd* ve metni Ömer en-Nesefî'ye (ö. 537/1143) ait olması kuvvetle muhtemel bulunan *Şerhü'l-Akâid* 'i[144] ile Cürcânî'nin, Îcî'nin eseri üzerine yaptığı *Şerhü'l-Mevâkıf* 'ı[145] daha sonra âdeta kelâmın yegâne kaynakları olmuş, bilhassa Osmanlı medreselerinde çok rağbet görmüştür.

Râzî sonrasında te'lif edilen bütün bu eserlerde hemen hemen aynı sistematik tertibin takip edildiği görülmektedir. Meselâ, Beydâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* 'ı, her ne kadar ismi hiç zikredilmiyorsa da *Muhassal* 'ın değişik bir versiyonu gibidir. Îcî'nin *el-Mevâkıf* 'ı yine aynı çizgidedir. Hatta arada uzun bir zaman dilimi olmasına rağmen aşağıda ele alacağımız Bâcûrî'nin *Şerhu Cevhereti't-tevhîd* 'i, aynı felsefî ve termonolojik yoğunluk bulunmamasına rağmen, konu ve çözümler itibariyle bunlarla büyük benzerlikler ihtiva etmektedir.

İcî'den itibaren eserlerin başına kelâm ilminin tarifleri, konu, gâye ve faydalarıyla ilgili mukaddimeler eklenmeye başlanmıştır.[146] Altı "mevkıf"ı ihtivâ eden *el-Mevâkıf* 'ın ilk dört bölümü ve dörtte üçüne yakını, ilim, ma'lûm, araz ve cevher bahislerine tahsis edilmiş, ilâhiyyât ve sem'iyyât bahisleri ise son iki kısa bölüme sığdırılmıştır. Eserde başlık ve cümlelerin bazen *Muhassal* 'dan aynen alındığı[147] görülmektedir ki, bu da kelâmda toplama, derleme ve nakil döneminin ne kadar erken başladığını haber verir. Daha önce Râzî nakil ağırlıklı eserler te'lif etmişse de, kullandığı şekil ve ifadeler kendi üslûbunu taşıyordu. Artık tertip ve tasnife varıncaya kadar önceki kitaplar örnek alınmaya başlanmış, sadece isimleri değişik kitaplar bile te'lif edilememiş, mevcutların şerh edilmesiyle yetinilmiştir.

Cürcânî'nin *el-Mevâkıf* üzerine yaptığı şerh gibi Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Makâsıd* 'ı da İcî'nin bölüm başlıklarını sayı ve isim olarak aynen almıştır. Şu farkla ki, İcî bölümlerini "mevkıf", Cürcânî "marsad", Teftâzânî ise "maksad" adlarıyla ayırmışlardır. Teftâzânî'nin kendisi *Şerhül-Akâid* 'de kelâm kitaplarındaki

144 Teftâzânî'nin kelâmla ilgili diğer eserleri için bk. Brockelmann, *GAL*, Suppl. II, 301-304.

145 Cürcânî'nin kelâmla ilgili diğer eserleri için bk. Brockelmann, *GAL*, Suppl. II, 305-306.

146 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 7-9.

147 Örnek bir karşılaştırma için bedîhiyyât ve hissiyâtla ilgili tartışmaları verebiliriz (Râzî, *Muhassal*, s. 18; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 14).

mukaddimelerin uzunluk ve karmaşıklığını tenkît etmesine rağmen[148], hayatının sonlarında yazdığı[149] *Şerhü'l-Makâsıd* 'ında aynısını tekrarlaması o dönemi saran taklit zihniyetini gösterir. Bütün bu şerh türü kelâm kitaplarına baktığımızda kullanılan dil, üslûp ve muhteva genellikle çok ağırdır. Tıpkı bir zamanların Eflâtun ve Aristo şerhleri gibi, ifadeler içinden çıkılmaz türdendir. Nitekim sırf kelimelerin lügat mânalarını açıklamak için haşiyeler çıkarılmıştır. Bu da medreselerde uzun yıllar süren dil ve gramer eğitimi yapılmasına, zaten zorlukları sebebiyle son sıraya konan kelâm kitaplarının ya okunmamasına ya da yarıda bırakılmasına sebep olmuştur.[150]

IX/XV. yüzyıl akabinde Devvânî (ö. 908/1502) gibi bir iki istisnanın çalışmaları dışında artık ciddi şerhler de çıkmamış, hem hacim hem de muhteva bakımından eserler küçülmüştür. Bir yandan kısa risâle te'lifleri, diğer yandan aynı kitap üzerinde sayılamayacak kadar müteaddit şerhler, bu şerhlere haşiyeler, haşiyelere de ta'likler yapılmaya başlanmıştır.[151] Tatmin eden ve ihtiyaçlara cevap veren çalışmalar yerine bilgileri mümkün olduğu kadar sınırlayan bir yol takip edilmiştir.[152] Hatta bu dönemden itibaren tasavvufa yaklaşma söz konusu olmuş, akâid risaleleri daha çok tasavvuf ehli arasından çıkmıştır.[153] Bu süre içinde yetişen kelâm âlimleri arasında en çok adı geçenler Senûsî, Lekânî, Siyalkûtî ve Bâcûrî'dir.

---

148 Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, s. 17.

149 Teftazânî *Şerhü'l-Mekâsıd* (nâşirin mukaddimesi), I, 141.

150 "Bu ilm-i kelâm'ın bile erbâbı bin tarihlerinden sonra nedret kesb etmekle mesâil–i Kelâmiyye'yi bihakkın bilen, gavâmız-ı kelâmiyye'yi anlayana pek az tesâdüf olunur idi. İbâre kuvvetiyle bir kitabın mesâilini anlayandan başka heman ilm-i kelâm âlimi yok gibi idi." (İzmirli, *Muhassal*, s. 11).

151 S. Uludağ, bu dönemdeki şerhçiliğin boyutu ile ilgili olarak şu misâli verir: "1297/1819'da Istanbul'da basılan Nesefî'nin *Metnü'l-Akâid* 'i üç sayfa ve dört satırdır. Bunu açıklamak için yazılan *Şerhü'l-Akâid* ile bu şerhi açıklamak için yazılan *Haşiyetü'l-Kestelli* tam ikiyüz sayfa tutuyordu. Hayalî'nin *Şerhü'l-Akâid Haşiyesi* ile bu haşiye üzerine Bihiştî diye meşhur olan Ramazan b Abdulmuhsin'in yazdığı haşiye ise tam yüzdört sayfa tutmaktadır. Üç sayfalık bir metin için, dört ayrı çeşitten yazılan üç-dört yüz sayfalık şerh ve haşiyeler...Tabiî ki bu sadece bir arada neşredilen şerh ve haşiyelerdir.Bunlardan başka bu eserle ilgili daha yüzlerce şerh, haşiye ve ta'lik yazılmıştır" (*İslâm Düşüncesinin Yapısı* , s. 197).

152 Gerek cem' ve tahkik gerekse haşiyeler döneminde yazılan isbât-ı vâcib türü eserler bulunmakla beraber bunlar bazı istisnâlar hariç, bir yenilik getirememiş ve etkili olamamışlardır. bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 113-128.

153 Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", s. 403.

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) kelâm ve akâid'le ilgili birçok risâlesi olmakla birlikte en çok şöhret bulanı *Ümmü'l-berâhîn* adındaki *el-Akîdetü's-suğrâ* 'sıdır.[154] Bu kitap *es–Senûsiyye* diye de bilinir. Kuzey ve Batı Afrika'da daha çok tanınan kitap ele aldığı konularda sık sık aklî delilller kullanır ve özellikle sıfatlar bahsine ağırlıklı bir yer verir. Önce Allah'ın sıfatları ve delillerini, sonra Peygamberlerin sıfatları ile delillerini zikreder. Daha sonra "kelime-i şehâdet"in iki unsurunu özet bir şekilde izah eder.[155]

Üzerinde duracağımız diğer kişi Ezher müderrislerinden İbrahim b. İbrahim el-Lekânî'dir (ö. 1041/1631). Kısa bir akâid manzumesi olan *Cevheretü't-tevhîd* adlı risâlesi 144 beyitten oluşur.[156] Halka yönelik olarak ve meseleleri kolay anlaşılabilecek hale getirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Bununla birlikte, mısra aralarında yer yer diğer mezheplere karşı Ehl-i sünnet savunularak aklî delillere yer verilmiştir. *Cevhere*'ye bizzat müellifi tarafından ihtiyaca binaen değişik hacimlerde şerhler yapılmış ve ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca müellifin oğlu Abdüsselam b. İbrahim (ö. 1078/1668) de manzum esere iki şerh yapmış[157], bu şerhlere daha sonra çeşitli hâşiye ve ta'likler düzenlenmiştir.[158]

Hint âlimlerinden olan Abdülhakîm b. Muhammed es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656) de Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâid* 'i üzerine haşiye yazmış, ancak bu Osmanlı medreselerinde fazla şöhret bulmamıştır.

Şerh ve haşiye döneminin son önemli temsilcisi olarak İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî'yi (ö. 1277/1860) görüyoruz. Çeşitli sahalardan 20 kadar kitap üzerine şerh ve haşiyesi bulunan Bâcûrî'nin bir akâid risâlesinden başka yukarıda

---

154 Senûsî'nin kelâmla ilgili diğer eserleri için bk. Brockelmann, *GAL*, Suppl. II, 352-356; Ben Cheneb, "Senûsî", *İA*, X, 499-500, Yavuz, "Akâidü's-Senûsî", *DİA* , II, 219--221.

155 Risâle J. Kenny tarafından "The Small Catechism Umm al-Barahin or Al-'Aqidah Al-Sughra" adıyla İngilizce'ye tercüme edilerek neşredilmiştir. Neşir için bk. *Hamdard Islamicus* , XIII/4 (Winter 1990), s. 49-64.

156 bk. *Metnü Cevhereti't-tevhîd* (Bâcûrî şerhi sonunda), s. 493-502. Giriş kısmındaki ön bilgileri müteakip 18. beyitten itibaren, imânın tarifi yapılarak Allah'ın zatı ve sıfatları bahsine uzunca yer verilmiştir. İnsanın fiilleri ve kader konusuna kısaca temas edildikten sonra 57. beyitte nübûvvet meselesi başlar. Sahabenin fazileti, keramet gibi muhtelif tartışmalara kısaca değinilip 96. beyitten itibaren kabir ve ahiret hayatı konu edilir. Rızık ve imamete de temas eden manzume, bazı ahlâkî hasletlerin tavsifiyle sona erer.

157 Daha hacimli ve meşhur olanı *İthâfu'l-mürîd bi-Cevhereti't-tevhîd'* dir (Kahire, 1375/1955).

158 *Cevheretü't-tevhîd* 'in şerh ve haşiyeleri için bk. Brockelmann, *GAL*, Suppl. II, 436-437; Yüksel, "Cevheretü't-tevhîd", *DİA* , VII, 457-458.

geçen *Şerhü'l-Akâid* ve *el-Akîdetü's-suğrâ* üzerine de haşiye yazmıştır. Ancak şerhleri arasında konumuzla ilgili en meşhur olanı Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd* 'i üzerine *Tuhfetü'l-murîd* adıyla yaptığı şerhtir.[159] Bâcûrî, şerhinde beyitleri tek tek ele alarak önce beyitte geçen kavramların lügat ve ıstılah manalarını verir, sonra da Lekânî'nin verdiği kısa bilgilerle ilgili açıklamalar yapar ve sık sık bunları âyet veya hadislerle, ya da önceki âlimlerin görüşleriyle delillendirir.

Bâcûrî şerhinde özellikle müteşabihât, sıfât-ı selbiyye, ef'âl-i ibâd, kesb, kader ve rü'yetullah gibi Ehl-i sünnet'e muhalefetin sözkonusu olduğu konulara daha geniş yer verilmiş ve diğer mezheplerin, bilhassa Mu'tezile'nin fikirlerine karşı çıkılmıştır. XIX. yüzyılda Mu'tezile'nin hâla hedef olması dikkat çekicidir. Ayrıca Ehl-i sünnet anlayışına uymayan âyet ve hadisler konu olduğunda bunların yorumlaması için sarfedilen çabanın, tutulan görüşün doğruluğu ve kaynağının sorgulanması hususunda gösterilmemesi ancak yerleşen mezhep taasubuyla açıklanabilir . Söz konusu şerh çeşitli akâid konularında verdiği bilgiler ve yer yer yaptığı nakillerle, asıl kaynakların unutulmaya başladığı bu dönemde, belki ders kitabı olarak, bir boşluğu doldurmuş olabilir. Ancak kelâm ilmine ve genel olarak fikrî hareketlenmeye yön vermiş olabileceğini söylemek imkânsızdır.

*
**

Görülüyor ki kelâmda şerhçiliğin başlamasıyla ortaya çıkan ansiklopedik eserler kısa süre içinde yerini akîde türü küçük eserlere veya risâle biçiminde kısa şerhlere bırakmıştır. Bu türdeki kitapların zaman zaman mütekaddimîn ve müteahirîn kelâmını bir araya getirdikleri, bazen felsefî delilleri reddetmek için mütekaddimîn'in görüşlerine yer verdikleri, bazen de felsefî kelâm görünümü taşıdıkları göze çarpmaktadır. Bu durum hacim küçüklüğüne rağmen, aynı kitapta fikrî çelişkilere sebep olduğu gibi, ifade karışıklığına da yol açmıştır. Çünkü bilinçli bir ilmî senteze değil, sadece bazı görüşlerin yan yana konulması yoluna gidilmiştir. Yani, herhangi bir uzlaştırma ve yeni bir fikir elde etme niyet ve gayreti yerine, sadece geçmişin bir özetini yapmak ve öğrencilere ezberleyecekleri hazır metinler vermek hedef olmuştur.[160] İlk kelâmcılar daima dönemlerinin kültür ve

---

159 Bâcûrî'nin diğer şerh ve haşiyeleri için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 487, Suppl., II, 436-437; Juynboll, "Badjuri", *EI*² (İng), I, 867; Kılavuz, "Bâcûrî", *DİA*, IV, 416.

160 Gardet-Anawati, *Introduction*, s. 77.

medeniyeti ile ilişkili olup o zamanın felsefî ve ilmî akımlarından istifade etmelerine karşılık, bu dönemde kelâm artık tartışma gücünü ve sağlam ilmî delillerini kaybetmiş, mevcut düşünce ve inanç problemleriyle münasebetini koparmıştır.[161]

Bu dönemde düşünce üretmek yerine "söylenenlerin dışında bir şey söylenemeyeceği" anlayışıyla önceki kitap ve âlimlere bağımlı kalındığı, sonuçta tekrardan ibâret kısır bir sürece girildiği düşüncesi geçen yüzyılda yetişen âlimler tarafından da savunulmuştur. Meselâ Abduh "akîde'de cumûd"u tahlil ederken şu tesbitlerde bulunmuştur. "(Kişiler), imanın zanna değil yakîne dayandığı, yakînin kaynağının da Allah'a ve Resûlüne inanma konusunda akıl olduğu, naklin ise bunların dışında meselâ âhiret ahvâli ve ibadetle ilgili hususlarda kaynak sayılabileceği yolundaki Kur'an ve sünnetin emrini unuttular. ...Sonra (görüş beyan etmek yerine) belli bir mezhebe bağlanma gereğini savundular ve gruplara ayrıldılar. Bilâhare yalnızca herhangi bir konuda bir mezhebe bağlanmakla kalmadılar, o konuyla ilgili delilde de belirli bir şeye tâbi olunması gerektiğini iddia ettiler. Böylece medlûlde olduğu gibi delilde de taklit başladı ve her şeyin dayanağı nakil oldu. Sadece Mâsum'un (Hz.Peygamber) değil, başkalarının hatta kim olduğu bilinmeyenlerin nakli de hüccet kabul edildi ve "Falan akîde doğrudur, çünkü falan adam falan kitabında böyle diyor" sözü, artık kaide haline geldi."[162]

Giderek yerleşen ve o oranda dinamizme mani olup ilmî ürünlerin kalitesini düşüren taklit, kelâm kitaplarının birbirine benzemelerine, aynı şeyleri ihtiva etmelerine ve yaşanan dönemin tamamen dışındaki konularla uğraşmalarına yol açmış[163], kelâmcıların ise şahsî görüş getirebilmelerini, eleştiri yapmalarını ve yeni problemleri ele almalarını engellemiştir. Bu anlayış kelâmı "metodunu hasma ve şartlara göre değiştirme" ilkesinden uzaklaştırmış, aynı zamanda faaliyetinin sadece bir parçasını teşkil eden "geçmişin zihnî münâzaralarını nakletme" göreviyle yetinmek durumunda bırakmıştır. Kısaca bu dönemde aklî muhâkemelere, nazara ve fikrî ictihada gereken önemin verilmediği açıktır. O yüzden metodolojik açıdan belirleyici vasıfların ihmal edildiği bu şartlarda, kelâm'ın kısa ve uzun vadelerde verimsizliğe sonra da donukluğa düşmesi tabiî karşılanmalıdır.

---

161 Ülken, *La Pensée de l'Islam* , s. 121.

162 bk. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 113-114.

163 Salamé, "Le courant rationalisant", s., 285.

Kelâmda ve genel olarak İslâmî ilimlerde durgunluğun nasıl ve niçin meydana geldiği problemi çeşitli araştırıcıları meşgul etmiş olmakla birlikte, kesin bir açıklama yapılabilmiş ya da belli hükümlere varılabilmiş değildir. Çünkü İslâm tarihi ve ilimlerinin her bir dönemi ince ve kesif araştırmalara henüz tâbi tutulamamıştır. Bu amaç için ilk kaynaklara inen, kültürel hayatın her unsurunu gözönünde bulunduran, bilgi aktarmaktan çok tâhlil ve analizlere yer veren türden çalışmaların gerektiği otoriteler tarafından dile getirilmekle beraber, bu ihtiyaç şimdiye kadar uygulamaya geçirilememiş, tek tek tahminler yapılarak bu konuya izah getirilmeye çalışılmıştır. Biz İslâmî ilimlerdeki durgunluğun sebeplerine geçmeden önce müslümanlar arasındaki düşünce durgunluğunu vahye bağlılık ile izah etmeye çalışan bazı yorumlara katılmadığımızı belirtmek istiyoruz.[164] Nitekim vahye bağlılığın çok yüksek olduğu dönemlerde İslâm düşünce ve ilimlerinin ulaştığı noktalar uzmanlarınca iyi bilinmektedir.

Düşünce canlılığını ve ilmî hareketliliği yavaşlatan âmiller konusunda, araştırmacılar arasında iki türlü yaklaşım tarzı göze çarpmaktadır: Birincisi sosoyolojik ve ekonomik sebeplere ağırlık veren ve haricî etkileri öne çıkaran "externalist" bakış, diğeri ise zihniyet ve düşünce yapısı başta olmak üzere iç faktörlere önem veren "internalist" bakıştır. Birinci yaklaşım tarzını savunanlara göre müslüman toplumu ve dolayısıyla ilmi canlılığı zayıflatan birçok dış tesir söz konusudur. Mesela XV. ve XVI. yüzyıllardaki coğrafî keşiflerle dünya ticaret yollarının Akdeniz'den Atlantik kıyılarına kayması, böylece sermayenin Batı limanlarına yığılması İslâm dünyasının ekonomik, dolayısıyla da ilmî ve kültürel gelişmesini yavaşlatmış, Doğu dünyasını ve İslâm toplumunu bir bakıma dışa kapalı hale getirmiştir.[165] Bu görüşü destekleyen Said Halim Paşa da Fransızca olarak

---

164 bk. Arnaldez, "Comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'Islam?", s. 250.

165 Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, s. 22; Tanoğlu, "Türkiye'nin Coğrafî Mevkii ve Bu Mevki ile İlgili Bazı Meseleler", s. 61-62. Sırrı Erinç bu durumu şöyle tasvir ediyor: "Filhakika Orta Çağ sonlarına doğru kültürel, teknik ve ticari üstünlük Doğu Akdeniz'deki bu topraklardan yavaş yavaş Orta Akdeniz'e özellikle rönesans İtalya'sına kaymış ve oradan da zamanla Orta ve Kuzeybatı Avrupa'ya intikal etmiştir. Gene bu sıralarda büyük keşifler devresi başlamış ve bunun neticesinde 1500 yılları civarında bütün Afrika ve güney Asya kıyılarıyla Brezilya Portekizliler, Yeni Dünya'nın diğer kısımları ise İspanyollar tarafından keşf ve kolonize edilerek işletmeye açılmıştır. Onları da kısa bir süre sonra diğer denizci ülkelerin, sıra ile Hollandalıların ve İngilizlerin kolonizasyon faaliyetleri izlemiş ve bunun neticesinde batı âlemi için dünya, özellikle ticaret dünyası, kısa zamanda âdeta sonsuz bir şekilde genişlemiştir. Buna mukabil Osmanlı Devleti denizaşırı ülkelere, onlarla ticarete ve o sahaları kolonize etmeğe karşı büyük bir alâka göstermemiş, neticede de Doğu âleminin dünyasında bir değişiklik

yayınlanan bir kitabında İslâm dünyasındaki inhitâtın ahlâkî veya toplumsal değil ekonomik olduğunu bilhassa vurgular.[166] Bunun dışında hemen hemen bütün araştırıcılar tarafından Moğol istilasının yıkıcı etkisi üzerinde durulmuştur. Çeşitli yollarla İslâm toplumunun içine sızan diğer medeniyet ve düşüncelerin tahribatı da diğer bir gerekçe olarak ileri sürülmektedir.

İslâmî ilimlerdeki verimlilik, canlılık ve güncelliğin uzun sayılamayacak bir dönemde yerini durgunluğa bırakması ile İslâm'ın tarihi boyunca sahip bulunduğu siyasî yönetim biçimleri arasında da bağ kurulmuştur.[167] Saltanat kavgaları ve iç karışıklıkların, ilmî müzâkerelerin yaygınlaşmasını önlediği, buna ilave olarak bazı yönetimlerin katı mezhep taraftarlığı yapmasının da, ilim adamlarını yer ve yurtlarını terketmeye zorladığı, neticede ilim erbâbının azalarak onların yerine zayıf kapasiteli kişilerin çeşitli çevrelerdeki ilim meclislerine hâkim olduğu şeklinde izahlar yapılmıştır.

Diğer yaklaşım tarzını savununlara göre ise söz konusu durgunluk kısmen İslâm'ın kendisinden kısmen de müslümanların düşünce ve kültür yapılarından kaynaklanmaktadır. Bilhassa müsteşrikler tarafından iddia edilen ve ırkçı bir söylem biçimi gibi görünen görüşlere göre mesela müslümanların ideallerini geçmişe dayandırmaları ve yenilikleri kötü (bid'at) olarak görmeleri[168], tek yönlü sabit zihniyetleri sebebiyle rasyonel kalıpları ve yararlılık ilkesine dayalı ahlâkı reddetmeleri[169], hep realitenin akıl üstü yorumuyla kendilerini tatmin etmeleri[170] sebebiyle ilmî gelişme devam etmemiş ve durmuştur. Renan'ın Arap kafasını suçlaması ile bir bakıma uygunluk gösteren bu tezlerin üstten bakma saplantısı içinde öne sürüldüğü görülmektedir.

Bize göre durgunluk birden fazla dış etkinin içeride yol açtığı bir gevşeme ile izah edilebilir. Belli bir doygunluğa ulaşan müslüman toplumun tenkit ruhunu

meydana gelmemiş, bilâkis nisbî bir daralma olmuştur": "Türkiye: İnsan ve Ortam", s. 175.

166 Said Halim Paşa, *Notes pour servir à la Réforme de la Société musulmane*, s. 16. Bu kitap M. Akif tarafından "İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye" adıyla tercüme edilerek *SR*, 1338, XIX-XX/493-501 sayıları içinde tefrika edilmiştir.

167 A. Yaşar Ocak, "Günümüz Türkiye'sinde İslâmî Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektivi", s. 144-145.

168 Brunschvig, "Problème de la décadence", *Etudes d'İslamologie*, s. 27.

169 Gibb, *Modern Trends*, s. 7.

170 Von Grunebaum, *Modern Islam*, s. 176.

bırakarak taklit kolaycılığına kapılması, fikir üretimi yapmaya gerek duymaması (yapamadığından değil) uzun vadede zihnî kısırlığa yol açmıştır. Aslında İslâm'ın ilk üç asırdaki canlılığı o kadar seviye kazanmıştı ki, IV. asırda başlayan taklit anlayışına rağmen sahip oldukları ilmî sermaye birkaç asır kendilerini idare etmiştir. Belli bir dönemden sonra ilim yapmayı şerh ve haşiyelerden ibaret sayan ulemâ, dolambaçlı yollara girerek lafızlar üzerinde tartışmanın dışında başka bir şeye kafa yormamıştır.[171]

B. Lewis, Avrupa'daki kültürel canlılığı, kendi içinde birçok dilin bulunması, dolayısıyla tercüme faaliyetlerin yoğun olması ile izah eder. Ayrıca Batılıların klasik kaynaklarının yazılı olduğu diller (Latince, Grekçe ve İbranice) ile konuştukları diller farklıydı. Halbuki müslümanların kaynak eserlerinin dili ile yaşayan ilim dili aynı yani Arapça idi. Diğer diller sadece halkın konuştuğu mahallî lisanlardan ibaretti.[172] İslâm dünyasındaki durgunluk, müslüman âlimlerin Batı'daki gelişmelerden ve ilmî hareketlerden âdeta habersiz kalmaları, haberleri olsa da bu gelişmeleri takip etmeye tenezzül göstermemeleri ile de izah edilmiştir. Buna göre söz konusu durum daha sonra ilmî ve teknik konularda Batı'ya bağımlılığı beraberinde getirmiştir.[173] Nitekim Osmanlılar, ilmî merak duygusunu harekete geçirmemekle eleştirilmişlerdir. Önceleri büyüklük duygusuyla Batı'ya karşı görülen ilgisizlik, kültür alış verişinin büyük ölçüde ortadan kalkmasıyla aniden durgunluğa dönüşmüş, bundan sonra çareler aranmaya başlanmıştır.

Şunu diyebiliriz ki, durgunluğun politik, ekonomik ve kültürel birçok yan sebepleri bulunmakla beraber, Gardet'nin belirttiği gibi bunlar tek başına belirleyici değildir. Her ilim dalının kendi içindeki gelişim şartlarının ayrı ayrı ele alınması ve inceden inceye tarihî araştırmalara tâbi tutulması gerekir.[174]

---

171 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 52. Osmanlı ulemâsından Âlimcân el-İdrisî bu durumu şöyle tasvir eder: "İşte o zamandan beri, İslâmlar meyânında câri, -belki onlara mahsus olan- tahkik ve tenkit yolu terk olunarak tağlit ve taklid mesleğine gidildi. Lebler bırakılarak kuşûr ile iştiğale başlandı. Eskiden efkâr ve mesâlik tenkid olunurken bu defa elfâz ve kavâlib tenkit olunmağa başlandı. Belki tedris ve tederrüs denilen şey, yalnız bir münâkaşât-ı lafziyyeden ve hiç bir meyvesi olmayan ihtilâfattan ibâret kaldı": İdrisî, "Tevhîde Dair", s. 365.

172 Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, s. 298.

173 Williamson, *Education and Social Change*, s. 46.

174 Gardet, "De quelle manière s'est ankylosée la pensée religeuse de l'Islam?", s. 104.

XIX. yüzyıla gelindiğinde zaten kültürel ve ekonomik problemlerle karşı karşıya bulunan İslâm dünyası yabancıların siyasî işgaline maruz kalmıştır. Yüzyılın başında Napoleon'un Mısır'a girmesi (1798-1801), merkezî İslâm coğrafyasının siyasî hürriyetini kaybetmesinin ilk adımını da teşkil ediyordu. Nitekim 1810'da Cezayir ve 1881'de Tunus Fransızların, ve 1882'de yine Mısır İngilizlerin fiilen siyasî hakimiyeti altına girdi. Daha sonra Libya, Suriye, Irak aynı akibete uğradı. Aynı zamanda özellikle Balkanlar'da Osmanlı Devleti toprak ve güç kaybetti. Uzakdoğu ve Hindistan ise çok daha önce iktisâden sömürgeleştirilmiş, bilâhare resmen işgal edilmişti. XX. yüzyılın ilk yarısına kadar süren bu işgaller önce şaşkınlığa sonra da bütün faaliyetlerin siyasî mücadelelere kaymasına sebep oldu. Her ne kadar XVI. yüzyıl gibi erken bir devirde, müslümanların ilmî durumunu beğenmeyen, yavaşlama veya çözülmenin belirdiğini farkeden bazı ilim adamları ve idareciler olmuş, ayrıca, Şah Veliyullah ed-Dihlevî (1703-1762) gibi bir dış etki olmadan bu ihtiyacı karşılayacak ıslahat çalışmaları yapan ve yeni bir anlayışla eser te'lif eden müstesnâ şahsiyetler çıkmışsa da[175], tezimizin birinci bölümünde ele alacağımız gibi, müslüman münevver ve âlimlerin durum değerlendirmesi yaparak ilmî planda yeniden yapılanma çalışmalarına gitmelerinde en büyük âmil söz konusu siyâsî işgaller ve bunların neticesi olan kültürel baskılar olmuştur.[176]

175 Şah Veliyullah'ın eserleri arasında *Hüccetüllâhü'l-Bâliğa* 'sı, bir ilim tâlibinin müstağnî kalamayacağı orijinal fikir ve yorumları ihtiva eden bir kitaptır (Kahire 1355'ten ofset). Şah Veliyullah'ın dinî ve ilmî görüşleri konusunda yapılan etraflı bir çalışma için bk. J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703-1762* , Leiden 1986.

176 Said Halim Paşa'nın değerlendirmesi ile müslümanlar gerileyişlerini ancak yabancı boyunduruğuna girdikten sonra anlamışlardır (*Buhranlarımız*, s. 121).

BİRİNCİ BÖLÜM

SON DÖNEM KELÂM İLMİNİ ETKİLEYEN GELİŞMELER

I

BATI BİLİM VE DÜŞÜNCESİNDEKİ GELİŞMELER

XIX. yüzyıl sonlarında müslüman ilim adamları tarafından vurgulanmaya başlanan "kelâm ilminin yenilenmesi" fikrinin başlıca gerekçesi, sonraki bölümde göreceğimiz gibi, ilim ve felsefenin değiştiği şeklindeki yargı olmuştur. Aristo felsefesinin inkırâza uğradığını[1], ilimde artık tecrübenin hâkim olduğunu[2] ve kelâmın dayandığı felsefenin üç asırdan beri geçerliliğini kaybettiğini[3], ayrıca "Sûfestâiyye" ve "Dehriyye" mezheplerinin yerini materyalist ve pozitivist akımların aldığını[4] söyleyen son dönem kelâmcıları, özetle kelâmın eski Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile diyalog içinde olmasını savunuyorlardı.

Kelâm ilminin son dönemdeki durumunu anlamak için Batı'da kültür ve düşünce alanında nasıl bir değişim gerçekleştiğini ele almak gerekir. Bu başlık altında, önce genel olarak Batı düşüncesinde modern dönemi başlatan gelişmeleri, XVII. yüzyıl "modernleşme"si ile XVIII. yüzyıl "aydınlanma"sını, sonra da bunların XIX. yüzyıldaki sonuçları üzerinde duracağız. Burada bir bilim veya felsefe tarihi kronolijisi yapmak ve teknik bilgiler vermek yerine meydana gelen metot ve anlayış değişikliklerini temel noktalarla incelemeye çalışacağız.

---

1 İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 13.

2 Seyyid Ahmed Han, "Lecture on Islam", s. 312.

3 İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm", s. 59.

4 Mustafa Sadık, "Açık Mektup", s. 165.

A. METOT DEĞİŞİMİ VE DÜŞÜNCEDE MODERNLEŞME

Greko-Romen ve Yahudi-Hıristiyan temellere dayalı Batı düşüncesinin, Rönesanstan itibaren girdiği yeni dönemde iki belirgin vasıf kazandığı görülmektedir. Bunlardan birincisi başlangıçta ticarî amaçlı pratik hedeflerin teşviki ile "ölçme" ve "tanıma" ruhunun gelişmesi, bunun sonucunda "doğrudan" tabiata yönelip ona hükmetme isteğine paralel bir bilim metodunun ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise elde edilen bazı teknik başarılar sonrasında akıl hükümranlığı ve rasyonelleşme hareketinin başlayıp bunun düşüncede pozitivizm ve maddeciliği doğurmasıdır.

Batı'da bilimin gelişmesinin çeşitli sebepleri vardır. Ticaretin artması sebebiyle kemmî ölçümlere daha fazla ehemmiyet verilip daha doğru hesaplamalara ihtiyaç duyulması, buna yönelik pratik âletlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. 1582 yılında daha doğru bir takvime geçilmiş, yine 1590 yıllarında mikroskop, 1608 yılında da teleskop, bilâhare termometre ve barometre icat edilmiştir.[5] Bu ve benzeri teknik icatlar, ilmî çalışmalardan çok gemi işletme, tarımsal amaçlı bataklık kurutma, kömür nakli ve demir üretimi gibi ticârî işlerde çalışan kişiler tarafından gerçekleştirilmiştir.

Ayrıca uluslararası ticareti teşvik edici altyapının gelişmesi, kapitalist ekonominin oluşması için bazı şartlar hazırlamıştır. Nitekim daha 1492'de Cristophe Columbus'un yanlışlıkla da olsa Amerika'ya çıkması ve daha sonra Americo Vespucci tarafından buranın yeni bir kıta olduğunun keşf edilmesi, 1502'de de Magellan'ın Pasifik Okyanusunu aşması ve beraberindeki bazı arkadaşlarının dünya turunu tamamlaması, Avrupa'daki yönetimlerin dışa açılma niyetini ve iktisadî amaçlarını gösteriyordu. İçine kapanık Avrupa'nın önünde biri Atlas Okyanusu diğeri Rusya kanalıyla Orta Asya olmak üzere iki kapı vardı. Portekizli ve İspanyollarla başlayıp daha sonra Hollandalılar ve İngilizlere kayan[6] dış pazarlara yönelme ve daha fazla kâr elde etme gayesi ile makineleşmenin gelişmesi arasında yakın bir münasebet bulunmaktadır. Max Weber de, Batı'da

5 1436 gibi çok daha erken bir dönemde Johann Gutenberg (1406-1468) tarafından matbaanın icad edildiğini de unutmamak gerekir.

6 Hollandalılar 1616 yılında Endonezya adalarında İngilizler de 1641 yılında Hindistan'da ilk kalelerini inşa etmiş, ayrıca İngilizlerin "East Indian Company" adıyla oluşturdukları teşkilât 1666'da Bombay'da ilk askerî kuvvetini kurmuştur.

gelişen rasyonel zihniyeti izah etmek için yapılacak her çalışmada ekonomik faktörü ve iktisadî şartları gözönünde bulundurmanın şart olduğunu belirtir.[7] Ayrıca millî devletlerin kurulması ve bunlar arasındaki ticarî ve askerî rekabetin de bilim ve teknolojinin gelişmesinde rolü vardır.

Teleskop, mikroskop, termometre, barometre, hava pompası, elektrik yükü, dedektör ve diğer aletlerin bulunması sayesinde aşağıda kısaca değineceğimiz astronomi gözlemleri ile başlayan modern Batı bilimi o zamana kadar ustaların atölyelerinde görülen işlerin öğrenci uğraşı haline gelmesi ve böylece fizik ilminin araç gereçli duruma ulaşması ile temel tutmuştur.[8] Bundan sonra keşif ve icatların yanısıra, daha önemlisi, düşüncede metot ve anlayış değişikliğine doğru gidilmiş, "Rönesanstan başlayarak bir icâd merakı, bir keşif tutkusu, bir tenkit arzusu Avrupa düşüncesinin hâkim unsurları haline gelmiştir."[9] Bu dönemin diğer bir gelişmesi bilimin XVII. yüzyıldan itibaren artık müesseselere dayanmasıdır. Yüzyılın başında Roma'da kurulan "Academia del Lincei" ve "Academia del Cimento"dan sonra 1635'te Richelieu tarafından Paris'te kurulan "Academie Française" ve bilahare 1662'de Londra'da oluşturulan "Royal Society" yeni bilimi kurumlaştıran ve günümüze kadar varlık ve etkileri devam eden teşkilatlar olmuştur.[10]

Batı'daki metot değişiminin öncüleri aynı zamanda bilimde yeni teorilerin de kurucularıdır. Ptolemaios'un (Batlamyus, m. 2. yüzyıl) o güne kadar hakim olan yer merkezli (geocentric) nazariyesine karşı güneş merkezli (heliocentric) nazariyeyi geliştiren **Nicolaus Copernicus** (1473-1543) yeni bir dönemi farkında olmadan başlatan kişidir.[11] Onun ardından **Johann Kepler** (1571-1630) aynı çizgiyi takip

---

7 Andreski, *Max Weber on Capitalism, Bureaucracy and Religion*, s. 29. Batı'da pazar ilişkilerinin ön plana çıkmasıyla oluşan yeni ekonomi, üretim hacmini arttırmak zorunda olduğu için verimliliği arttırması, dolayısıyla yatırımları çoğaltması gerekiyordu. Bu da ancak kapasitesi insan gücüne göre yüksek teknik araç ve gereçlerle mümkün olacaktı. Teknoloji ihtiyacının teşvik ve bir bakıma zorlaması, bilimdeki patlamanın sebeplerinden biridir.

8 Kuhn *The Essential Tension*, s. 44.

9 Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* , s. 467.

10 bk. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, s. 121-126. Ayrıca XVII. yüzyılda Batı dünyası artık sosyo-politik açıdan da farklı bir durumdaydı: Modern kültürün ana hatları büyük ölçüde çizilmiş milliyet esaslarına dayalı devletler ve kapitalist ekonomi ortaya çıkmış, Amerika kıtası sömürgeleştirilmiş, tek bir mezhep olan Hıristiyanlık parçalanmıştı. Eski yapının zayıflamasının bir sonucu olarak, ferdiyetçi ve sadece şahsının ilerleme imkânlarını düşünen yeni bir insan tipi oluşmaya başlamıştı.

11 Copernicus görüşlerini açıkça ifade etmekten kaçındığı için meşhur eseri *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Gökcisimlerinin Dönüşleri Üzerine) ölümünden

etmiştir.[12] Bununla beraber Batı'da modern bilimin kurucusu olarak **Galileo Galilei** (1564-1642) görülür. Matematiği kullanarak bilimde kesinliği amaç haline getiren[13] Galilei, ilim adamlarının Aristo fiziğinde olduğu gibi renk, ses, tat, koku ve dokunma gibi idrak edilebilir özellikler yerine uzunluk, şekil, sayı, ağırlık ve hareket gibi ölçülebilir objektif özellikleri dikkate almaları gerektiğini savunmuştur. Çünkü ancak ölçmekle dünya hakkında doğru bilgi edinilebilirdi.[14] Galilei ayrıca bir yandan bilimde analoji metodu yerine müşahedeyi getirmiş, diğer yandan Aristo'nun bazı prensiplerini değiştirmiştir.[15] Dinamiğin kurucusu olarak da bilinen Galilei "ivme" (hız değişmesi) konusuna dikkatleri çeken kişidir.[16]

hemen sonra yayınlanabilmiştir. Buna rağmen modern çağ hep onunla başlatılmış ve ilimdeki "devrim"e adını vermiş, onunla bilim Batı toplumunda yeni bir rol kazanmıştır. bk. Khun, *The Copernican Revolution*, s. 1-2.

12 Kepler yazdığı *Astronomia Nova* (Yeni Astronomi) ve *Harmonices Mundi* (Dünyadaki Uyum) gibi eserlerinde meşhur üç kanununu ve en önemlisi, Tycho Brahe'nin (1546-1601) gözlemlerinden istifade ederek gezegenlerin yörüngelerinin Copernicus'un düşündüğü gibi küresel değil, elips biçimde olduğunu göstererek astronomide bir aşama daha kaydetmiştir.

13 Yazdığı *Dialogo sopra i due massimi Sistemi del Mundo* (Dünyanın İki Büyük Sistemi Üzerine Konuşma) adlı kitabıyla Copernicus'un yaygınlık kazanmayan astronomisini açıkça savunan Galilei kilisenin sert tepkisine maruz kalmış, engizisyon'da tehdit edilerek pişman olduğu ve görüşlerinden vazgeçtiği kendisine söylettirilmiştir. Kilise daha önce de Bruno ve Campenella'yı yargılamış, birincisini Roma meydanında diri diri yakma, diğerini de ağır hapse mahkum etmişti (Bernal, *Science in History*, II, 434).

14 Ölçmeye verilen önemi ifade eden Lord Kelvin'in şu meşhur sözü Chicago Üniversitesi binalarının birininin önüne yazılmıştır: "Eğer ölçemiyorsanız bilginiz zayıf ve yetersizdir." bk. Kuhn, *The Essential Tension*, s. 178.

15 Aristo nazarında bu âlemde asıl olan sükûndur, hareket ise zorlama ve gayr-i tabiidir. Hareket ettirilen bir cisim tabii hali olan sükûna geçmek için uğraşır. Ayrıca Aristo ve skolastik görüşe göre içinde boşluk (uzay, halâ) bulunmayan âlem, düzenli ve bozulmayan "ay-üstü" ile oluş ve bozulmaya marûz "ay-altı" olmak üzere iki kısımdan meydana geliyordu. Ay-altı âlemi dört şeyden oluşmaktaydı: Toprak, Su, Hava ve Ateş. Bunlar ağırlık sırasına göre olup, hafifledikçe göğe doğru meylederler. İnsanda bunlardan herbiri bulunmakta ve yaşama faaliyetlerini karşılamaktadır. Galilei, cismin tabii halinin sükun olduğu prensibini değiştirmiş ve harekette bulunan cismin, dışarıdan bir tesir olmazsa harekete devam edeceğini ve duran cismin de dış tesir olmadıkça sükunda kalacağını söylemiş, yani sükunu sıfır süratte bir hareket saymıştır (van Doren, *A History of Knowledge*, s. 190-191; von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 168-169).

16 Russell, *A History of Western Philosophy*, s. 517. Aristo bir cismin düşme hızının o cismin ağırlığıyla orantılı olduğunu, yani on kat daha ağır olan bir cismin on kat daha erken bir zamanda düşeceğini aklen varsayıyordu. Galilei kitaplarda okuduğuyla tatmin olmayarak "Pisa" kulesinde bunu bizzat tecrübe etti ve farklı yoğunluktaki cisimlerin eşit sürede vardıklarını gördü, böylece cisimlerin değişmez bir ivme ile düştüklerini ispatladı. Bu olay tecrübe metoduna geçişin de başlangıcı kabul edilir (Russell, *Din ve Bilim*, s. 28). Ayrıca bir Hollandalının bulduğu teleskopu kendisi de yaparak gezegenleri seyredip Jüpiter'in uydularını bularak astronomiye de katkıda bulunan Galilei'nin fizik ve dinamikte yaptıklarını William Harvey (1578-1657) insan vücudunda keşfetmeye çalışmış ve kanın mekanik dolaşımını delillendirmiştir (Bernal, a. g. e., II, 437-439).

Batı bilimi bu mecraya girerken, pozitivist hareketin başlangıç noktası kabul edilen **Francis Bacon** (1561-1626) düşünceyi de yeni bir temel üzerine kurmak istiyordu. Çok önemli bir felsefî sistemi yoksa da, Bacon'ın önemi tümevarım mantığının kurucusu olması ve ilmî prosedürü mantıkî sisteme uyarlama becerisine bağlanır.[17] Her şeyde tümdengelime dayandıkları gerekçesiyle Aristo ve skolastikleri eleştiren Bacon'a göre, bu tür akıl yürütmelerde kullanılan öncüller, tabiatta herhangi bir gerçeğe dayanmayıp çoğunlukla filozofların kendi yargıları olmuştur. Gerçek filozof, doğrudan var olanı alır ve inceler. Tabiî ilimlerde hiç bir şey "zorunlu" veya "nihaî" gerçek olarak alınmamalıdır.

Bacon'ın getirdiği metot, malzemeleri toplayıp birçok tecrübeler yapmak ve bir yığın delilden hareketle sonucu bulmaktır ki bu zaten bilimsel metot denen şeydir.[18] Zira onun için insan bilgisinin tabiatın dışında ulaşacağı bir şey yoktur, bunun da yolu gözlem ve tecrübedir.[19] Aristo'nun tabiat felsefesini mantığın hizmetine verip faydasız hale getirdiğini söyleyen Bacon[20], hurafelere karşı en iyi ilaç olarak nitelediği[21] tabiat felsefesini saf hale getirmek, Aristo'nun mantığından, Eflâtun'un tabiat teolojisinden ve yeni Eflâtuncuların matematiğinden kurtarmak gerektiğini ifade etmiştir.[22]

---

17 Russell, *A History*, s. 526. Bacon, İngiltere'nin ilk ilmî cemiyeti olan "Royal Society" nin kurulmasına imkân hazırladığı gibi, en önemli eseri olan *Novum organum scientiarum* (Yeni Organon) adlı kitap, tümevarım metodunun geçerli olduğu yeni mantık ve felsefenin temel kitabı kabul edilmiştir. Ayrıca *Advancement of Learning* (Öğrenmenin İlerlemesi) adlı kitabı da yazmıştır.

18 Richards, *Philosophy and Sociology of Science: An Introduction*, s. 46; Bernal, a. g. e., II, 441; Harman, *Bilim Devrimi*, s. 43. Bilimle uğraşan insanları tecrübe ehli ve dogmatik olarak ayıran Bacon, tecrübe ehlinin karınca gibi, sadece toplayıp kullanmakla yetindiklerini, dogmatiklerin ise ağlarını kendilerinden aldıkları şeylerle ören örümceklere benzediğini söyler. En iyi metodun ise, materyalini bahçe ve tarlalardaki çiçeklerden alıp bunları kendi içinde var olan bir güçle değiştirip hazmeden arılar gibi orta yolu takib etmek olduğunu belirtir. Yani felsefe yaparken ne sadece zihne dayanmak, ne de sadece dış verileri hıfzetmekle kalmak, buna mukabil alınan şeyleri anlayıp hazmetmek gerekir (Bacon, *The New Organon*, s. 93).

19 Bacon, *The New Organon*, s. 39.

20 Bacon, a. g. e., s. 54.

21 Bacon, a. g. e., s. 88.

22 Bacon, a. g. e., s. 93. Bacon tarihteki felsefe akımlarını üç gruba ayırır: Birinciler, kesinliğe ulaşmadan, iyice inceleyip tartmadan bazı ortak hükümler alıp bunlar üzerinde akıl yürütmeler yapan rasyonalistler, ikinciler bir kaç tecrübeden hareketle sistem kuran emprisistler, üçüncüler ise felsefelerini teoloji ve geleneklerle karıştıran sathî kişiler. Bacon'a göre birincilere örnek tabiat felsefesini mantıkla bozan ve zihnî kategorilere tâbî tutan Aristo'dur. Aristo gerektiği kadar tecrübeye başvurmamış, kendinden sonraki takipçileri ise tecrübeyi tamamen terketmiştir. Aynı şekilde emprisist ekol de sadece bir kaç tecrübeyi yüceltmekle sonunda dogmalarla çevrelenmiş, dar bir karanlığın içine

Bacon'ı cezbeden şey bilimsel metodun pratik sonuçlarıydı. Çünkü tabiat üzerinde dikkatli gözlemler ve araştırmalarla insanlar sayılamayacak kadar nimetlere kavuşacaktı.[23] Sokrat'ın bilgiyi erdem ve faziletle eşleştirmesi gibi, Bacon bilgiyi elde edilmesi gereken maddî gücün vasıtası olarak görüyordu. Bilginin pratik faydaları geçerliliğinin ölçüsüydü. Bu yüzden Bacon gerçek felsefe ile ilim arasında bağlantı olması gerektiğini savunarak tabiat felsefesinin iş gören kısmının diğer adıyla fiziğin yeterli olduğunu, ilimde metafiziğe ihtiyaç olmadığını savunmuştur.[24]

Modern düşüncenin asıl mânada kurucu ve başlatıcısı ise, yeni fizik ve astronomiyi felsefede kullanan ve yeni felsefenin ilk sistemini kuran Fransız filozof **René Descartes** (1596-1650) olduğu kabul edilir. Kendinden önceki filozofları bilim ve matematiği bilmemekle ve geçerliliği kalmayan mantık delillerini kullanmakla suçlayan Descartes'in hedefi hakikatı bulmak, doğruyu yanlıştan ayırmaktı.[25] Aklı, bilgide kesinliği verebilecek ve iyi ile kötüyü ayırabilecek tek vasıta olarak gören filozof, kesinliği sebebiyle matematiği kendisine model olarak almıştır.[26] Bütün felsefesinin temeli, kesin bir ilim yapmak gayesiyle geometrik metodu metafiziğe uygulamak şeklinde özetlenebilir. Descartes ayrıca felsefeye metodik şüpheciliği de getirmiştir. Kendi varlığını kanıtladıktan sonra, zihindeki mükemmel varlık fikrinden hareketle Allah'ın varlığına, duyuların bilgisinden de fizik dünyanın varlığına ulaşmıştır.[27] Descartes rasyonalizminin manevî ve fizîkî

düşmüştür. Ancak felsefeyi bozup ona en büyük zararı veren grup teoloji ile karıştıranlar olmuştur. Bu grubun başında Pythagoras ve Platon gelir. Onları takib eden bazıları da Tekvin'in birinci kısmı ve diğer kutsal metinlerden bir tabiat felsefesi çıkarmak istemişlerdir. Sonuçta bu karışımdan sadece câzib bir felsefe değil, heretik bir din de ortaya çıkmıştır (*The New Organon*, s. 60-62.).

23 T. Kuhn Aristo'nun müşahedeye yer vermediği tezinin yanlış olduğunu, Descartes ve Bacon'un tecrübe ve gözlem konusunda onun geleneğinden istifade ettiğini yazar (*The Essential Tension*, s. 41-42). Klasik bilimlerin değişim süreci, beklenmedik bir dizi tecrübî keşiflerin meydana gelmesinden çok, eski fenomene yeni bir bakış yapılması olarak değerlendirmek gerekir (a. e., s. 46).

24 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 183. Bacon aklî ve nazarî bilgilere o derece karşı idi ki, karmaşık ve fazla matematiksel bulduğu için Copernicus teorisini bile kabul etmiyordu (Khun, a. g. e., s. 48).

25 Descartes'in hakikatı elde etmek için kullandığı metodlar için bk. *Discours de la méthode*, s. 39 vd.

26 Descartes, a. g. e., s. 51.

27 Descartes bu meşhur istidlâlinde bütün inançlarından ve herşeyden şüphe ederek mevcut bilgilerinin kesin olamayacağını düşünür, ancak bu işlem sırasında şüphe ettiğinden şüphe edemiyeceğini anlar. "Öteki bütün inanç ve bilgilerimden şüphe edebilmem için şüphe ettiğime dair inancımdan şüphe etmemem gerekir, o halde ben varım" der. Öyleyse bütün bilgiler yanlış olsa dahi, bir bilgi kesin doğru olarak mevcuttur. O da, insanın şüphe etme veya isteme gibi hallerde düşündüğünü bilmesidir. Böylece Descartes birinci prensibini

realiteler arasında öngürdüğü farklılık ruh ve beden arasında da bir ayırım getirmiştir. Klasik felsefede ruh ve beden sözkonusu olmakla birlikte kesin bir ayırım sözkonusu değildir. Ruh, bedenin aslı ve özüdür. Halbuki Descartes'ta bunlar iki ayrı cevherdir ve her biri kendi özüne sahiptir.[28]

Mekânda yer tutma ve değişebilmeyi herhangi bir fizikî varlığın akılla bilinen yegâne gerçek özellikleri olarak gören Descartes'ın madde ile ilgili görüşleri modern fiziğe de yön vermiştir. Maddenin hareket eden uzunluk ve şekilden ibaret olduğunu söyleyerek, fizik âleminin geometri ve mekaniğin kanunlarıyla bilinebileceği anlayışını getirmiştir. Bunun yanında, hareketin kaynağını Tanrı'ya atfetmekle birlikte ilk sebep olan Tanrı'nın sonradan kâinata müdahale etmediğini ve kâinatın müdahalesiz çalıştığını öne sürmesi Descartes'ı mekanist dünya görüşünün öncülerinden biri yapmıştır. Öte yandan Descartes düalizmi ilimde sekülerleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Birbirinden ayrı iki saha oluşunca modern ilim mensupları dine atıfta bulunmadan bağımsız çalışma yolunu aradılar.[29] Gilson'un tesbitiyle "Descartes'ta yeni olan, pratik açıdan felsefî hikmetle dinî hikmeti birbirinden ayırmasıydı".[30] Böylece o, Tanrı'yı dinî bir söylemden çıkarıp tabiata ve matematik hakikatlere indirgemiştir.[31] Hatta Pascal'a göre Descartes, felsefesinde tamamen Tanrı'dan vazgeçmeyi göze alabilirdi. Ne var ki, dünyanın harekete geçirilmesi için onun hareket verici bir güce ihtiyacı vardı, bunun ötesinde Descartes'in Tanrı'ya ihtiyacı yoktu.[32]

şöyle formüle eder: "Düşünüyorum, o halde varım" (Cogito ergo sum). Çünkü düşünme, varolma olmadan mümkün değildir. Daha sonra zihnen düşünebildiği mükemmel varlığın gerçekte de varolması gerektiğini ve bunun Tanrı olduğunu söyleyen Descartes'a göre, hiç bir fikir, bir asla dayanmadan oluşmaz. Öyle ise insan mükemmel olmadığına göre ondan başka ve mükemmel bir cevherin, zihindeki bu Tanrı fikrine sebep teşkil etmesi gerekir. O halde, bu fikre kaynaklık edebilecek yegâne varlık olarak Tanrı vardır. Tanrı, kendi fikrini diğer bazı kavramlar gibi doğuştan zihnimize nakşetmiştir ve bunlar tecrübeye dayanmaz. Geometrik olarak nasıl bir üçgen kavramı, açılarının toplamının 180 derece olmasını gerektiriyorsa, mükemmel varlık fikri de o varlığın varolmasını gerektirir. Çünkü varolma da bir mükemmellik şartıdır ve varolmayan şey mükemmel değildir. Allah'ın varlığı konusundan sonra Descartes fizikî varlığa geçer. Duyularla ve bazen yanlış olarak algıladığımız dış dünya ile ilgili de zihnimizde çeşitli fikirler mevcuttur. Bu fikirlerin kaynağı insanın kendisi veya mükemmel varlık olan Tanrı değil, fiziksel varlıklardır.

28 Grossmann, *Phenomenology and Existantialism*, s. 5.

29 Bernal, *Science in History*, II, 446.

30 Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 56.

31 Gilson, a. g. e., s. 62.

32 Pascal, *Pensées* 'den naklen Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 61, dn. 12. Nitekim Spinoza'da Tanrı artık tabiat ile eşleşmiştir ve sadece felsefî tanrı mevcuttur. Ona göre

Ancak Batı'da modern dünya görüşünün şekillenmesinde birinci derecede rol oynayan kişi yeni bilimin asıl mimarı olan **Isaac Newton** (1642-1727)'dur. Galilei'nin öldüğü sene dünyaya gelen Newton, Aristocu dünya görüşünde Copernicus ile başlayan modern dönüşümün son halkasıdır. Onunla zirvesine ulaşan ve cisimler arasında kuvveti esas alan mekanik fizik 200 yıl kadar hakimiyetini devam ettirmiştir.[33] Daha önce çeşitli çalışmalar yapılmışsa da, kâinatı matematiksel fizikle açıklama ancak Newton'la bütünlüğe kavuşmuştur.. Fizik evren, ona göre bir sebep-sonuç silsilesidir ve tabiat kanunlarına göre işler. Hiçbir maddi varlık bu mekanik zorunluluğun dışında kalamaz.[34] Newton'un bu görüşü dönemin edebiyatına da tesir etmiştir.[35]

Newton tecrübî ve matematik metotların birliğini sağlamış, çalışmaları ile fizik ilmi matematik işlemlerin yapılmasına tamamen müsait hale gelmiştir. Kendisi de temel hedefini "tabiat fenomenini matematik kanunların konusu yapmak" şeklinde belirtir.[36] Newton'un fizikteki değeri sadece kuvvet, kütle ve atalet gibi kavramlara kesin matematiksel anlamlar vermesiyle kalmayıp, ayrıca zaman, mekan ve hareket gibi eskiden fazla itibâr edilmeyen kavramlara yeni anlamlar yükleyerek düşüncenin temel kategorileri arasına sokması ile daha da artmaktadır.[37] Modern tabiat felsefesi bundan sonra onun metotlarını kullanarak onun programını tamamlamak için uğraşmıştır. Nitekim daha sonra Aydınlanma bilimine Newton bilimi de denilmiştir.[38]

müesseseleşmiş ve kalıplaşmış dinler, insanları pratik ve siyâsî amaçlarına hizmet ettirmek için icat edilmiş antropomorfik batıl inançlardan başka bir şey değildir.

33 Newton *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Tabiat Felsefesinin Matematik Prensipleri) adlı eserinde cisimler arasındaki hareketlerin mekanik prensipler ihtiva ettiği görüşünü savunmuştur.

34 Elmaların düşüşünden hareketle tespit eden, uzaydaki herhangi iki cismin kütleleri ile doğru, aralarındaki mesafenin karesi ile ters orantılı olan bir kuvvet ile birbirlerini çektiği şeklindeki ünlü "çekim kuvveti" (gravitation) kanunu Newton'un mekanik sisteminin bir parçasını tekil ediyor.

35 Şair Alexander Pope şiirinde (van Daren, *A History of Knowledge*, s. 209),

Nature and Nature's Laws lay hid in Night;

God said, Let Newton be: and all was Light. (Tabiat ve tabiat kanunları gece karanlığında gizliydi/ Tanrı Newton'a ol dedi ve her şey aydınlandı) demiştir.

36 Randall, "The Newtonian World Machine", s. 144.

37 Burtt, *The Metaphisical Foundations of Modern Physical Science*, s. 32-33.

38 Hankins, *Science and the Enlightenment*, s. 9. Newton kendinden sonra Berkeley, Hume, Fransız Ansiklopedistleri ve Kant'a tesir etmiştir (Burtt, *The Metaphisical Foundations*, s. 34). Newton'dan sonra gelen önemli ilim adamları arasında zikredilmesi gereken Lavosier,

A. Koyré'nin ifadesiyle Newtonculuğun veya XVII. yüzyıl bilim devriminin mâna ve amacı tam anlamıyla "aşağı-yukarılık" (takribîlik) zihniyetini, yani nitelik ve "göz kararı" ile hükmetme anlayışını yıkarak yerine kesinlik, tam ölçüm ve katı determinizmi koymaktır.[39] Ayrıca yeni anlayışta, o zamana kadar iki ayrı varlık sahası olan dünya ve gök birleşmiş; fizik ve astronomi, temelleri geometri olan içiçe sahalar haline gelmiştir.[40] Newton'la yerleşen modern anlayışa göre ihtiyaç duyulan tek metot bilimsel metot olmuştur.[41] Elde edilen bilgi ve veriler, gözlem ve matematiğe dayalı olan bu metoda uygunluklarına göre değer kazanmaktaydı. Matematik ve tecrübenin birleştirilmesinden ibaret olan bilimsel metot ve onun evrensel otoritesi kabul edilen akıl sayesinde hakikat garantisine sahip olduğuna inanan modern insan, bundan böyle basit ve kuşatıcı bir tabiat düzenini keşfetme görevini üstlenmeye başlamıştır.[42]

Modern bilimde her konuda matematiksel ilişki aranması, olaylar arasında sürekli bir düzeni, yani katı bir sebep-sonuç determinizmini de beraberinde getirdiğini belirtmiştik. Zira modern bilimcilere göre eğer fizik kanunları matematik ilişkilerle kurulabiliyorsa, eğer dedüktif metotlar kesin tahmin aletleri haline gelebiliyorsa, görünenler arasında bir matematiksel sıralamanın yani bir sebep-sonuç düzeninin olması gerekir. Bu determinizm, fizik dünyayı otomatik olarak çalışan bir saat gibi telakki eden Newton mekanik fiziğinin en önemli genel sonucudur.[43]

Mekanik sisteme göre kâinat ve gezegenler başlangıçta Tanrı tarafından yapılmıştı, ancak çekim kanunu yerleştirildikten sonra başka bir ilâhî müdahaleye ihtiyaç duymadan herşey kendi kendine işliyordu. Yaratıcı'nın yeni imajı, mimar, matematikçi ve saat imalatçısı olarak algılanmaya başlandı. Bu yüzden Tanrı'yı

kimya sahasında yaptığı çalışmalarla oksijen gazını bulmuştur (bk. Khun, *The Essential Tension*, s. 169-170).

39 Koyré, *Newtonian Studies*, s. 4-5.

40 Koyré, a. g. e., s. 7.

41 Gay, *The Enlightenment*, I, 311.

42 Randall, "The Newtonian World Machine", s. 139-140.

43 Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, s. 106. Fizikî determinizm insana bakış açısını da etkilemiştir. Modern çağda insan, sebeplerin ürünü olan; aslı, gelişmesi, ümitleri, korkuları, aşkları ve inançları ise sadece atomların tesadüfi biraraya gelmesinin bir neticesi olan; ferdî hayatı mezardan öteye geçmeyen; bütün emekleri, fedakarlıkları ve ilhamları güneş sisteminin kaderi ile sınırlı olan bir varlık haline dönüştürüldü (Russell'ın *Mysticism and Logic* adlı eserinden naklen Burtt, *The Metaphisical Foundations*, s. 23).

sadece mekanik sistemin başlangıcının izahı ile sınırlayan anlayışa sahip olan "deizm" revaç buldu. XVII. yüzyıldan sonra rasyonalite öne çıkarılıp vahiy ikinci plana itildi. Çünkü eğer Allah sadece yaratıkları ile bilinebilecekse, İncil'in Allah'ın varlığını ispatlamasına gerek yoktu.[44]

Bundan sonra fizik, gerçekliği (reality) hareket halindeki "madde"den ibaret saydı. Artık fizikçilerin yaptığı tek şey uzayda yer tutan ve bir mekândan diğer bir mekâna hareket eden maddenin boyutları, ağırlığı ve hızını ölçmek olmuştur. Artık kadîm Yunanlılardan miras kalıp müslüman ve hıristiyan düşünürler tarafından sistemleştirilen aklî nazariyeler terkedildi. Hakikatı, yeni bilimsel metotlarla analiz edilebilen şey olarak tarif eden ve bütün hakikatı hareket halindeki maddeden ibaret sayan sözkonusu anlayış maddenin objektif özellikleri olarak da durum, hacim, uzunluk, kütle ve hızı koydu.

Yeni dönemin sebep olduğu değişimlerin biri de, insanın kâinattaki yeri ile ilgili anlayış farklılaşmasıdır. Önceleri insan kâinatta fizikî tabiattan daha fazla ve daha belirgin bir yer işgal ediyordu. Halbuki modern düşüncenin temel anlayışına göre tabiat, insana nazaran daha bağımsız, daha belirgin ve daha kalıcı bir yer tutmaya başladı. Yine eskiden bilgiye ulaşmasında insan aktif, tabiat ise pasif telakki edilmekteydi. Başka bir deyişle bilgi edinme vasıtaları ile birlikte insan ve onun ihtiyaçları, belirleyici unsur niteliğini taşıyordu. Ancak modern dönemde insanın üzerinde yaşadığı dünyanın kâinatta küçük bir yer tuttuğu görüldü. Bu da dikkatlerin kâinata ve tabiata çevrilmesine sebep oldu.[45]

Dünya-merkezli ve her şeyi dünya sınırları içinde telakki edebilen bir bakış açısından, kâinat içinde çok küçük ve hatta basit bir yer tutan dünya gezegeni tasavvuruna geçilmesi var oluşta gaye mefhumunu geri plana itti. Bu durum kuşatım alanı genişleyen ilim adamı ve birey olarak insanın daha iddialı bir tavır

---

44 Russell, *A History*, s. 522-525; Kuhn, *The Copernican Revolution*, s. 263. Deizm, "değişmez bir yasa kavramı ve özgür bilimsel etkinliği desteklemekte, tabiatüstü bütün müdahalelerin önüne geçmekte ve toplumsal ahlâka önemli bir müeyyide kazandırmakta; iyi ve kötünün rasyonel bir açıklamasını sunarak mükâfat ve cezaları, ebedî bir yaratıcının keyfî kararları değil, davranışın kaçınılmaz sonuçları olarak" anlamaktadır (K. Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* 'den naklen, Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 48-49). Deizmin kılık değiştiren ateizm olduğu görüşüne katılan Gilson'a göre deistlerin tanrısı pek açık olmayan bir duygu, darda kalan iyilerin ümitle başvuracakları bir varlığa güven dolu bir âşinalık şeklinde olup dinî ibâdetin objesi değildir. (*Tanrı ve Felsefe.*, s. 69-70).

45 Burtt, *The Metaphysical Foundations*, s. 17-19.

takınmasına yol açtı. Askerî başarılar sayesinde müslümanların yayılmalarının önlenmesi, teknik gelişmeler ve bilhassa sömürgelerle meydana gelen ekonomik zenginleşme, ayrıca tabiî âfetlere karşı bazı tedbirlerin bulunması, kendine güvenin başlıca sebepleriydi. İlmî çalışmalar teolojik açıdan tarafsız, sürekli ilerleyen dünyevî çalışmalar olarak kabul edilmeye başlandı.

Bu itibarla bilim devrimi, insanın kabiliyetleri açısından görülmemiş bir iyimserliği de beraberinde getirdi ve Avrupa kültüründe bilim kavramı, akılcılığı, ilerlemeyi, gelişmeyi ve insan refahının artmasını sembolize etmeye başladı.[46] Fransız matematikçisi d'Alembert (1717-1783), bilimin tabiat anlayışında meydana geldiğini gördüğü değişimi 1759'da şöyle anlatıyordu: "...yüzyılımız tam manasıyla felsefe asrı olarak isimlendirilmektedir. ...Yeni bir felsefe metodunun keşf ve tatbik edilmesi, keşifler için bir iştiyâkın bulunması, kâinatın büyüleyici görünümüyle ulaşılan yeni fikirler, bütün bunlar, üstündeki baraj duvarlarını patlatan bir nehir misali, zihinlerde tabiata doğru yayılan canlı bir heyecan meydana getirdi". Müellifin tasvir ettiği hadiseye daha sonra "bilim devrimi" adı verilmiştir.[47]

Bu heyecanla girilen Batı'nın XVIII. yüzyılına felsefî literatürde "Aydınlanma Çağı" (the Age of Enlightenment; Le Siècle des lumières; Aufklarung) adı verilir. Aydınlanma felsefesi XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupa ve Amerika'sını büyük ölçüde etkilemiştir.[48] Tecrübe metodunun büyük bir itimat kazanması ve evrende müdahalesiz bir mekanizm anlayışı bu dönemde felsefî emprisizmin de doğmasına ve özellikle İngiltere'de yayılmasına sebep olmuştur. Düşünce tarihinde ilk defa bu ölçüde duyulara dayalı bir bilgi felsefesi gelişmeye başladı. Diğer yandan Galilei ve Descartes ile matematiğin önem kazanması ve tabiatı âdeta matematikle izah etme girişimi Fransa'da ve kısmen Almanya'da antik Yunan'dan farklı modern bir rasyonalizmi ortaya çıkarmış oldu.

---

46 Harman, *Bilim Devrimi*, s. 57.

47 Hankins, *Science and the Enlightenment*, s. 1.

48 Fransız aydınlanması *L'encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts des métiers* etrafında yer alan D. Diderot (1713-1784) ve J. d'Alembert (1717-1783) ile Voltaire (1694-1774), E. B. de Condillac (1715-1780), T. d'Holbach (1723-1789) gibi rasyonalist düşünürlerden, İngiliz aydınlanması J. Locke (1632-1704) ve D. Hume (1711-1776) gibi emprisistlerden, Alman aydınlanması C. Thomasius (1655-1728), C. Wolf (1679-1754) J. G. Herder (1744-1803) ve I. Kant (1724-1804) gibi filozof ve tarihçilerden oluşur.

XVIII. yüzyıl felsefesi büyük oranda Newton'dan ve onun fizik kurallarından etkilenmiş ve tabiattaki mekanik düzen gibi insan tabiatının da kurallarını araştırmaya yönelmiştir. Ayrıca hem rasyonalistler hem de emprisistler Newton'un verilerini kendi lehlerine kullanmaya çalışmışlardır. Rasyonalistler Newton'un akılcılığını ve tabii kanunlara dayalı mekanizmini esas aldılar. Emprisistler ise onun gözlem ve deneyle işe başladığını söyleyerek bilimin verilerinin bir prensibe dayandırılamayacağını iddia ettiler.

Duyulara dayalı felsefe sistemi İskoç filozofu **David Hume** (1711-1776) ile zirvesini bulmuştur. Duyuların algılamasına dayalı tek çeşit bilgi kaynağı kabul eden ve Platon (Eflâtun) ile Descartes'ın ikili bilgi, yani "yanıltıcı hissî" ile "kesin aklî" bilgi teorilerini reddeden Hume buradan hareketle metafizik bilgiyi yanlış ve dayanağı olmayan bir nevi zihnî yanılma (illusion) saydı. Metafiziğin bilmeye çalıştığı şeyleri bilmenin mümkün olmadığını söyleyen Hume, insan aklının tabiat olaylarını, kâinatın dayandığı asıl, amaç ve planı bilemeyeceğini söyledi.[49] Ona göre özetle, öncesinde bir duyu algılaması olmayan hiç bir şeyde bilgi olmaz.

Aydınlanma Çağının büyük filozofu ise skolastik metafiziğe yaptığı eleştirisiyle ün yapan **Immanuel Kant** (1724-1804)'tır.[50] Kant önce, Hume'un bütün zihinsel çıkarımları reddetmesine karşı, aklın tabiata karşı pasif olmadığını, aksine tabiatla ilgili fikirlerin oluşmasını aklın yönlendirdiğini iddia etti. Başka bir deyişle akıl sayesinde tabiattaki eşyanın nicelik, nitelik, sebep ve netice haline geldiğini söyledi.[51] O, Hume gibi dogmatik metafizik ve teolojiye karşı olmakla birlikte sebeplilik, zaman ve mekân gibi duyularla anlaşılması mümkün bulunmayan bir dünyanın aynı şekilde varlığının da inkâr edilemeyeceğini düşünüyordu. Tasavvura dayalı bu dünyaya "noumenon" adını veren Kant, buranın duyu dışı olduğunu, "fenomenon" dediği dış dünyanın ise tecrübe ile bilindiğini savundu.

---

49 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 17-22; a. mlf., *A Treatise of Human Nature*, s. 45-51.

50 Kant'ın metafizik eleştirisi Walsh'ın *Kant's Criticism of Metaphysics* adlı çalışmasında detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

51 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 274. Burada Kant ile Aristo arasında bir fark vardır. Aristo kategorilerini bizzat eşyanın kendisine dayandırmakla beraber Kant'a göre zihnimizdeki mefhumlar eşyada değil, kendi formlarımızdır. Kant bu durumu coğrafyacıların yeryüzü için tasarladıkları enlem ve boylam dairelerini örnek vererek izah eder. Aristo'ya göre kategoriler eşya ile uygunluk içindedir ve onu tam yansıtır, Kant'a göre ise zihnimizin ürünü olan kategorilere göre eşya tanımlanır. (von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 159-160).

Kant burada meşhur "critique"lerinden birincisini yaparak aklın tasavvur ve bağlantılarla oluşturduğu ve aşkın realite olan noumen dünyanın kesin bir şekilde bilinemeyeceğini iddia etti.[52] Böylece o, bu âlemin varlığını kabul etmekle beraber bilinme ve ispatlanma konusuna şüphe getirdi. Bundan hareketle aklın prensiplerine dayalı bütün teolojilere de karşı çıkarak[53], Allah'ın varlığının, o zamana kadar kullanılan ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerle ispat edilmesinin de mümkün olmadığını ileri sürdü.[54] Ona göre istidlâl vasıtasıyla "ide"lerin realitesi ispat edilemez. Ancak ispat edilemediği gibi aklen inkâr da edilemez.[55]

Bununla birlikte Kant, noumen olarak adlandırdığı aşkın âlem ve Tanrı ile olan bağlantıyı ahlâk yoluyla kurarak, ahlâka dayalı bir metafizik kurmuştur.[56] *Critique of Pure Reason* 'ın ikinci baskısına yazdığı önsözde, "inanmaya yer bırakmak için bilgiyi inkar etmek zorunda kaldığını" bildiren[57] filozofa göre insan sadece bilen bir varlık değil, yapıp eden bir varlıktır ve aslında kişiyi yönlendiren akıl, ne yapılması gerektiğini gösteren pratik akıldır.[58] Dünyada mutlak iyinin varolması, ancak tabiatta ahlâka uygun bir gücün varlığı ile mümkündür. Bu varlığın Tanrı olduğunu söyleyen Kant, O'nu mutlak iyinin gerekli ön şartı olarak kabul eder. Böylece daha önce Allah'ın varlığı ile ilgili kanıtlamaları, şekilsel ve aklın bir çeşit diyalektiği olarak bir kenara itmişken, bu defa ahlâkî bir postüla olarak O'nun varlığını zorunlu görür.[59]

Her şeyi duyulara hasreden Hume'un, kurduğu sistem gereği cevher ve sebep-sonuç ilkesi de dahil olmak üzere her türlü ide'ye karşı çıkması[60], Kant'ın,

---

52 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 257-275.

53 Kant, a. g. e., s. 525 vd.

54 Kant, a. g. e., s. 500-514 ve s. 518-524.

55 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 283.

56 Kant, *Grounds of the Metaphysic of Moral*, s. 56-60.

57 Kant, *Critique of pure Reason*, s. 29.

58 Kant, a. g. e., s. 61-68.

59 Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 147-148.

60 Hume, *An Enquiry*, s. 60-79; *A Treatise*, s. 61, 119-130. Hume'a göre aklımızla sebep tayin ettiğimiz şeylerin hep aynı sonuçları vereceğini kesin olarak bilemeyiz. Ateşin her zaman yakacağını ve güneşin yarın tekrar doğacağını aklımıza dayanarak iddia edemeyiz. "Güneş yarın doğacak" ile "güneş yarın doğmayacak" arasında hakikatte hiçbir fark yoktur. Şimdiye kadar ki tecrübeler aynı sonucu vermiş olsa da, bu aynı şeyin gelecekte de tekrarını garanti etmez.

ahlâkî alanda Tanrı'ya yer verse de metafiziği bilgi alanının dışına atması, modern düşüncenin giderek sekülerleşmesine zemin hazırlamıştır. Bilindiği üzere nitel, ardarda giden, sınırlı ve dinî bir dünya anlayışı yerine nicel, atomik, sonsuzca uzayabilen bir tabiat anlayışı XIX. yüzyıldaki pozitivist akımların temel yapısını oluşturmaya başladı.

Kâinatı keşfetme ve sırlarını ortaya çıkarma duygusuyla hareket edip insanın tabiatı bilme hedefini ön plana çıkaran Aydınlanma felsefesine göre, kaynağında ihtilaf ediliyorsa da, insan bilgisi gelişme gösterecek ve herşey olumlu bir çizgi takip edecektir. Günümüzün maddi refah ve mutluluk prensiplerinin de Aydınlanma dünya görüşü ile şekillendiği görülmektedir. İnsanın bilmeye ve emeğiyle tabiatın bütün gizliliklerini çözmeye kabiliyetli olduğuna dair inancın yerleştiği Batı'nın XVIII. yüzyılı, büyük çapta bilime iman çağı olmuştur.[61] Aydınlanma çağında her şeyin açık ve net olduğuna ve metafiziği olmayan maddi bir bilimin yeterliliğine inanılıyordu. Hatta P. Gay'a göre Aydınlanma filozofları kendilerini Hıristiyan mirastan ayırmak isteyen bir anlamda modern putperestlerdi.[62] Onların nazarında müesseseleşmiş din en büyük engeldi.

Aydınlanma felsefesi buna karşılık fikir planında iki paradox meydana getirmişti. 1. Aydınlanmacılar tanımlamacı, yani eşyayı olduğu gibi tasvir eden, başka bir deyişle nesnenin nasıl olması gerektiğini değil ne olduğunu belirlemek isteyen kimselerdi. Mesela çekim kanununun iyi veya kötü olduğu onlarca tartışılmazdı. Dolayısıyla bilimin ahlâkı olamayacağı halde, filozofların yine de akıl ve tabiat kanunlarına dayalı bir ahlâka yer vermeleri çelişki yaratıyordu. 2. Bir yandan mekanik işleyen tabiat kanunlarında determinizm, diğer yanda hür ve faziletli insanın savunulması onların diğer bir zorluğuydu.[63] Bu çelişkiler XIX. yüzyılda çok yönlü maddileşmeyi daha açık bir şekilde savunan düşünür ve akımları beraberinde getirmiştir.

---

61 Randall "The Newtonian World Machine", s. 164.

62 Gay, *The Enlightenment*, I, 8.

63 Hankins, *Science and Enlightenment*, s. 6-7.

B. MODERNLEŞMENİN XIX. YÜZYILDAKİ SONUÇLARI

Modernleşmenin mekanik tabiat anlayışı ve ayrıca bilgiyi madde ve ölçümüne endekslemesi neticesinde başlayan dünyevileşme süreci XIX. yüzyılda âdeta patlama yaptı ve arka arkaya katı pozitivist ve materyalist akımlar ortaya çıkmaya başladı. Batı'nın seküler ve düalist dünya görüşünü benimsemesi radikal düşünür ve teorilerle XIX. yüzyılda zirve noktasına ulaşmıştır.

Bu düşünürlerin başında gelen **Auguste Comte** (1798-1857) üç hal kanunu ile insanlık tarihini "dinî", "metafizik" ve "pozitif" olmak üzere üç devreye ayırmaktadır.[64] Ona göre bilimsel veya kendi deyimiyle "pozitif metot" modern çağa en uygun olandır. Bu metot gözlem ve tecrübelerden hipotezler elde etmekle beraber, gerçekliğin mahiyeti hakkında sonuçlar çıkarmaz. Burada Kant'ın, bilimi sadece fenomene hasreden tezinden etkilenme açıkça anlaşılmaktadır.[65] İlk defa Comte'un kullandığı[66] "pozitivizm" kavramı XIX. yüzyılın temel kavramı haline geldiği gibi, tecrübî bilim de yegâne evrensel gerçek olarak takdil edilmeye başlanmıştır.[67] Pozitif felsefe bütün olayları tabiî kanunlara bağlar ve sebeplerinin araştırılmasını anlamsız bulur. Zira sadece gördüğünü nakleden tabiî bilim, aynı zamanda beşerî dahil her problemi çözebilecek güce sahiptir ve hatta her toplum için geçerli evrensel kanunlar koyar.[68]

Comte kendi sisteminin bir parçası olarak bütün dinlere karşı çıkmakla beraber, dinin kültürel boşluğunu kapatmak üzere pozitif bir din kurma ihtiyacını hisseder. Onun çelişkisi olarak kabul edilen "insanlık dini" adını verdiği bu yeni dinin esası bilim, temel hedefi de düzen ve ilerleme (ordre et progrès) dir.[69] Comte'a göre bilim ve teoloji arasında uyuşma söz konusu değildir.[70] Ayrıca ahlâk dinden ayrılmalı, tabiî bir ahlâk sistemi oluşturulmalıdır.[71]

---

64 Comte, *Discours sur l'ésprit positif*, s. 2-29.

65 Araştırmacılar, genellikle pozitivizm ile modern bilimin kurucuları arasında bağlantı olduğunu vurgularlar. bk. Kremer-Marietti, "Pozitivism", s. 459.

66 Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 14-15.

67 Comte, a. g. e., s. 18, 26.

68 Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, s. 233.

69 Pozitivist dinin ayrıntıları için bk. Comte, *Pozitivizm İlmihali*, 3 vd.; Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 33-41.

70 Comte, *Discours sur l'ésprit positif*, s. 50-62.

71 Comte, a. g. e., s. 102-110.

Pozitivizm, felsefî akım olarak Fransa ve Avrupa'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında etkili olmuş, Latin Amerika ve Ortadoğu'da XX. yüzyılın ortalarına kadar tesirini sürdürmüştür. Bununla beraber çağdaş Batı, pozitivist temellerin izlerini taşımaya devam etmiştir. Günlük hayat halen bilim ve teknoloji ile çevirili olup herşey rasyonel mantıkla ve mekanik modellerle izah edilmektedir.

XIX. yüzyılın diğer etkili kişisi **Charles Darwin** (1809-1882) ise *The Origin of Species* (1859) adlı kitabıyla Darwinizm olarak ün yapan modern evrim nazariyesini kurdu. Daha önce evrim fikri bilinmekle birlikte, Darwin bu yolda gözlem ve deliller üzerinde çalışmış, ayrıca tabiî seleksiyon teorisini evrim fikrine dahil etmiştir.[72] Onun yaptığı şey tabiî seleksiyon düşüncesiyle canlıların gelişiminde bir mekanizma kurmak, bu şekilde daha önce cansız tabiatta hücum edilen Aristo'nun sebep kategorisini canlı hayatta da ortadan kaldırmaktır. Darwinizm'e itirazlar daha onun hayatında yapılmaya başlanmışsa da[73], bu teori modern dünyada büyük etkiler yapmıştır.

Darwin sahip olduğu Tanrı ve din inancından, sonradan ulaştığı bu fikirler neticesinde uzaklaşarak, türler arasında acımasız bir savaşın bulunduğu ve varlıkların güç ve kuvvetleriyle ayakta durabildiği bir tabiat düzeninde merhametli bir Tanrı inancına kendisini iknâ edemediğini iddia etmiştir. Artık o, canlılar sisteminde düzen değil düzensizlik ve tesadüf görüyordu. Tanınmış ateistlerden Julian Huxley, Newton'un yıldızları yöneten bir Tanrı olmadığını gösterdiğini, Darwin'in ise hayatı idâre eden Tanrı'yı ortadan kaldırdığını söyler.[74]

İnsanın üstün canlı olarak yaratılması fikrine karşı onu basite indirmesi ile hem din hem de akılcı felsefeyi karşısına alarak[75] dinin ve teist filozofların tabiattaki gaye prensibine karşı materyalistlerin itirazlarına malzeme hazırlayan[76] Darwin'in kitabı yayınlandığı zaman "Darwin, Kitab-ı Mukaddes'i çürüttü" sözü öğrencilere kadar yayılmıştır. Zira her ne kadar dinî metinler hakkında bir kanaat belirtmemişse de evrim teorisi Tekvin bâbına tamamen ters düşüyordu. Kısa süre içindi

---

72 Tabiî seleksiyon fikri, dayanak ve delilleri üzerinde ayrıntılı bilgi için bk. Gayon, *Darwin et l'après Darwin*, s. 67-94.

73 Eleştirenlerden birisi F. Jenkin'dir (Gayon, a. g. e., s. 95 vd.).

74 Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, s. 279-80.

75 Bernal, *Science in History*, II, 558.

76 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 342.

sekülarizmin sembolü haline gelen[77] Darwin'in bilimsel sonuç diye takdim edilen görüşleri, insanı Allah'ın kıymetli yaratığı değil tabiatın başarılı ve gelişmiş bir hayvanından ibaret görüyordu. Bu da pozitif maddeci anlayışa uygun düşüyordu.

Görüşleri daha çok ideolojik toplum düzeninde kendisini gösteren **Karl Marx** (1818-1883) felsefeyi tarihî ve sosyal hadiselere aktarmak isteyen radikal anlayışa sahip bir kişidir. Hegel'in etkisiyle, "tarih"i düzenli ilerleme esasına dayalı safhalara ayıran Marx, *Communist Manifesto* ve *Das Kapital* adlı eserlerinde kapitalist sistem üzerine analizler yaparak çelişkileri sebebiyle çökeceğini ve zorunlu olarak yerini sosyalizme bırakacağını savunarak tarihin materyalist yorumunu yapmıştır. Hegel'in diyalektiğini materyalizm ile uzlaştırarak her şeyi maddeye dayandıran pozitivist bir sistem kuran düşünür, diyalektik materyalizmi üç kanun (Nicel değişmelerin nitel sıçrama ve devrimlere dönüşmesi, zıtların birliği ve nefyin nefyi) üzerine temellendirip bunları ferdî ve toplumsal hadiselere de genelleştirmiş, böylece tabiî ve sosyal olaylarda değişime dayalı bir determinizm ortaya çıkarmıştır.[78]

Ona göre felsefe, ahlâk ve din gibi "üstyapı"nın bütün inanç ve kurumları, maddî güç için yapılan mücadelelerin neticesi olup politik ve ekonomik şartlar tarafından belirlenir.[79] Ekonomiyi altyapı olarak görüp, dışındaki her şeyi onun bir yansıması olarak değerlendiren bu tür bir genelleme ve dogmatizm, diğer fenomenler gibi dini de kitleleri pasifize etmek için kullanılan bir araç derecesine düşürmüştür. O yüzden Marxizm XIX. yüzyıldaki maddîleşme en güçlü felsefesi olmuştur. Ekonomik ve felsefî temeller üzerine kurulu seküler bir toplumun yerleşmesinde de büyük katkısı söz konusudur.

Nitekim Marx'ın Yeni-Hegel'ci Alman ateistlerinin tesiriyle geliştirdiği din karşıtlığı "din halkın afyonudur" şeklindeki sözüyle kendini göstermektedir. Ona göre Tanrı, insanın idealize ettiği kendi imajı, yani olabileceği ve olması gerektiği süpermeni yansıtan insan-dışı bir tasviridir. Halbuki kişi insanlığına geri dönmeli ve kendisini esarete alacak herşeyden kurtulmalıdır.[80] İnsanın ulûhiyetini

---

77 Chadwick, *The Secularization*, s. 174.

78 Stromberg, *An Intellectual History*, s. 296 vd.

79 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 463.

80 Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 99-100.

pekiştirmeye çaba gösterdiği için çalışan sınıfın dini tanrısız bir dindir.[81] Marx ayrıca boş konuşmalar diye nitelediği felsefe yerine pratik gelişmenin temsilcisi saydığı pozitif bilimi tercih eder.[82]

XIX. yüzyılın diğer bir ürünü olan "psikanaliz teorisi"nin sahibi **Sigmund Freud** (1856-1939) de Aydınlanma projesini devam ettirerek insan şuurunu da aklî araştırma alanına çekmiştir. Ona göre ahlâkî ve dinî his ve değerler benliğin gelişmiş reaksiyon ve güdülerinden başka bir şey değildi. Freud'ün psikanalizi modern düşüncenin "determinizm" ilkesi ile Darwinizm'in "içgüdü" ve "evrim" kavramlarından etkilenmiştir. İnsan şahsiyetinin önşuur, şuur ve şuuraltı'dan oluştuğuñu söyleyen Freud, şuuraltına büyük önem verir.[83]

Şahsiyeti kısımlara (id, ego ve superego) ayıran Freud'ün en ilginç tezi, şahsiyetin gelişmesinde doğum ve çocukluktan başlayarak "cinsel haz"za büyük rol vermesidir. Erkek çocukların annelerine, kız çocuklarının ise babalarına üç yaşlarından itibaren eğilim gösterdikleri, anne-babalarına rekabet ve düşmanlık duygusu beslediklerini savunarak sevgiyi cinsellikle özdeşleştirmiştir.[84] Psikanaliz, serbest çağrışım metodu adı verilen bir metotla, kişinin olabildiğince konuşarak çocukluktaki ilişkilerini hatırlama imkânı veren bir tedavi şekli geliştirmekle beraber bunda pek başarılı sonuçlar elde etmemiş, çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.

Pozitif-seküler zihniyetin yerleşmesine, bir akım veya ideolojiye öncülük etmekten çok ferdî olarak tesir eden başka şahsiyetler de vardır. İngiltere'de *History of the Conflict between Religion and Science* adlı (Türkçe'ye Ahmed Midhat Efendi tarafından *Nizâü ilm ü dîn* adıyla çevrilen) eseriyle J. W. Draper (1811-1882), Almanya'da *Kraft und Stoff* adlı (Türkçe'ye Bahâ Tevfîk tarafından Fransızca'sından *Madde ve Kuvvet* adıyla çevrilen) eseriyle L. Büchner (1824-1899) ve Fransa'da birçok eseriyle tarihi ve filolojik bilimciliği savunan E. Renan (1832-1892) bunların belli başlı simalarıdır. Ancak bunların görüş ve etkilerine girmek çalışmamızın sınırlarını zorlayacağı için uygun olmayacaktır.

---

81 Chadwick, *The Secularization*, s. 69.

82 Marx-Engels, *German Ideology* 'den naklen Tucker, a. g. e., s. 179.

83 Topçu, "Takdim" *Freud Skolastiği*, s. xı.

84 Topçu, a. g. m., s. xıv-xvı. Freud'ün bu düşünceleri XX. yüzyılda erotizmin yaygınlaşıp sosyal çöküntülerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Görülüyor ki XIX. yüzyılda Batı'nın entellektüel çevrelerinde materyalist/pozitivist akımlarla seküler anlayış, agnostisizm ve şüphecilik oldukça taban tutmuştur. Din ve modern toplum arasındaki münasebeti yeniden düzenleyen "secularization" kavramının endüstri devrimi, şehirleşme ve makina hayatının şartları ile de yakın münasebeti vardır.[85] Gilson'un yerinde tesbitiyle, maddeci ve pozitivist düşünce ekollerinin ortak noktaları bilim dünyasının aklî bir yorumunu elde etmenin ötesinde başka bir tutkularının olmamasıdır.[86]

İşte Batı dünyasındaki modern düşünce bu seyirle devam edip XIX. yüzyılda katı pozitivist akımları doğurduğu sırada, İslâm dünyası da fiilî bir değişim sürecine girmişti. Siyasî güç kaybı sebebiyle XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren kendisini zorlayan dışındaki bu dünyaya gözlerini merak ve umutla çevirmeye başlamıştı. Askerî ve teknik eğitim başta olmak üzere edebiyat, sanat ve fikirde bir Batılılaşma kampanyası yönünde fazla bir tereddüt gösterilmedi.

Fakat işin kötü tarafı bu karşılaşma sırasında müslümanların Abbasîlerin ilk yıllarında olduğu gibi güçlü bir konumda olmayıp, çeşitli problemler içinde, toprak kaybeden ve âdeta herhangi bir dayanak arayan zayıf bir durumda olmasıdır. Aşağıdaki başlıkta İslâm âleminin yüz yüze geldiği bu merhaleyi tanıtıp, yukarıda özetle anlattığımız Batı düşüncesinden hangi ölçü ve boyutlarda etkilendiğini ve sonuçlarını ele alacağız. Sonra da müslüman ilim adamlarının Batı'ya karşı tavırlarını, bu konudaki iç tartışmaları ve nihayet Batı'dan gelen akımlar ile bunların karşısında ortaya çıkan yeni İslâm âlimi tipi üzerinde duracağız. Böylece yeni bir kelâm ilmi oluşturma talebinin hangi şartlarda çıktığını tesbit etmeye çalışacağız.

---

85 Chadwick, *The Secularization*, s. 264.

86 Gilson *Tanrı ve Felsefe*, s. 75. Halbuki bazı şeylerin aklın sınırları içine girmeyişi, varlığın, herhangi bir bilimsel açıklamaya açıkça direndiğini ifade etmektedir. "Bir probleme verilen metafizik cevapları, sırf bilimsel olmadıklarından dolayı reddetmek, insan zihninin bilme gücünü kasten sakatlamak demektir" (a. e., s. 85).

II

İSLÂM DÜNYASINDA DEĞİŞİM VE BATILILAŞMA

A. BATI İLE KÜLTÜREL TEMASLARIN BAŞLAMASI

1. Osmanlı Türkiye'si

Osmanlı idâresi, ilk dönemde görülen ilmî canlılığı devam ettirememesine rağmen, askerî başarılar ve sosyo-moral müesseseler sayesinde gücünü muhafaza etmiş, Akdeniz ve Karadenizi içine alacak şekilde Orta Avrupa'ya kadar hakimiyet kurmuştu. Ancak medrese programlarında belli bir dönemden sonra müsbet ve tabii ilimler ile felsefenin ihmal edilmesi[87] etkisini göstermiş, bu durum erken sayılabilecek bir zamandan itibaren bir kısım müellifler tarafından dile getirilmeye başlanmıştır.

Osmanlı Devletinin zirveye ulaştığı dönem sayılan Kânûnî zamanında yaşayan Taşköprizâde Ahmed Efendi (1495-1561) kendi dönemi hakkında, artık ilme ve ilmî kitaplara rağbet edilmediği, bunun yerine şiir ve hezliyâta ilgi duyulduğu, âlimlerin gece gündüz basit kitapları istinsâh etmekle meşgul oldukları ve bu yüzden seviyenin düştüğü şeklinde bir kanaat belirtme ihtiyacı duymuştur.[88] Yine Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1600) 1581'de sultana hitâben yazdığı bir eserinde

---

87 Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", s. 34.

88 Taşköprizâde, *Mevzuâtu'l-ulûm*, I, 314. Taşköprüzade'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında daha fazla bilgi için bk. Gökbilgin "Taşköprü-zade ve İlmî Görüşleri I-II ", *İTED*, VI/1-2 ve 4-5, İstanbul 1975-1976, s. 127-138 ve 169-182; Ali Uğur, "Taşköprî-zâde Ahmed Efendi" , *OA*, VII-VIII, İstanbul 1988, s. 419-437.

ulemânın artık eser te'lif edemediğini, Ebussuûd Efendi'den sonra ciddi bir müellifin çıkmadığını, Molla Gürânî, Hızır Bey, Ali Kuşçu ve Molla Hüsrev'lerin seviyesinde kimse kalmadığını, ulemânın yalnızca merasim ve teferruatlarla uğraştığını, dolayısıyla Padişah'ın onları artık zorlaması gerektiğini ifade ederek döneminin ilim mensuplarına ağır eleştiri ve ithamlarda bulunmuştur.[89] Osmanlıların ciddi müelliflerden Koçi Bey (ö. 1051/1640) de *Risale* 'sinde eski ve yeni ilim mensuplarını mukayese edip ilim yolunun bozulduğundan söz etmiş, bunu tahsil ve tedris sisteminde eskiden var olan bağlılık ve istikrârın yerine düzensizlik ve basit mevki heveslerinin almasına bağlamıştır.[90]

Bu duruma en ciddi biçimde dikkat çeken kişi ise Osmanlıların yenilikçi ve azimli müelliflerinden Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) olmuştur. Anadolu'nun fethinden Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerine kadar âlimlerin felsefî ve şer'î ilimleri kendilerinde cemettiklerini, Molla Fenârî, Hocazâde, Ali Kuşçu ve İbn Kemal gibi şahsiyetlerin yetiştiğini, "inkıraz" devrinde ise ilim rüzgarının esmediğini, felsefenin artık okutulmadığını ve hatta bazı müftülerce yasaklandığını, sadece *Hidaye* ve *Ekmel* gibi kitapların okutulduğunu ve bu yüzden ilmin azaldığını belirten[91] Kâtip Çelebi ayrıca Fatih devrinde okutulan *Haşiyetü't-Tecrîd* ve *Şerhü'l-Mevâkıf*'ın dahi sonradan kaldırıldığını ve neticede hikmet ve şeriatı birleştiren âlimlerin ortadan kalktığını iddia etmiştir.[92]

İlim adamları tarafından bu tür serzenişlerin dile getirilmeye başlandığı XVII. yüzyılın sonlarında ilave olarak askerî yenilgilerin başgöstermesi ve 1699

---

89 bk. *Nushatü's-salâtîn*, I, 174-177. Devamında kadılara yönelik olarak benzer eleştiriler yapar. Âli'nin kişiliği ve fikrî görüşleri üzerine Cornel H. Fleischer tarafından ciddi ve seviyeli bir çalışma yapılmıştır: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli 1541-1600*, Princeton 1986.

90 bk. Koçi Bey, *Risâle*, s. 33-37.

91 Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 680; *Mizânü'l-hakk* , s. 21. Muallim Cevdet medreseye toz kondurmamak için Katip Çelebi'nin yukarıdaki görüşüne itiraz ediyorsa da, okutulan felsefe kitapları olarak yalnızca *Şerh-i Mevâkıf* ve *Şerh-i Makâsıd* 'ı örnek göstermektedir ki (bk. *Mektep ve Medrese*, s. 94-95) bu eserler herhangi bir canlanmaya öncülük yapmaktan uzaktır.

92 krş. M. İpşirli, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XV-XVII. Asırlar), s. 281-282. Osmanlılardaki gerilemeyi müşahade edebilen kişilerle ilgili olarak ayrıca bk. Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", *IS*, I/1, 1962, s. 71-87. Osmanlıların son dönem fikir adamlarından Said Halim Paşa da müslümanların belli bir müddet sonra sadece şer'i ilimlerle iktifâ edip diğer sahaları ihmal etmelerini en önemli yanlışları olarak görür. İslâm dünyasının gitgide tabiatı inceleme ve araştırma görevine karşı ilgisiz kaldığını, sonunda tabiî ve fizikî ilimlerle uğraşmayı tamamen savsaklayacak bir duruma geldiğini ileri sürer (*Notes pour servir à la Réforme de la Société Musulmane*, s. 17).

yılında Karlofça Antlaşmasının yapılması, başarısızlık psikolojisinin hakim olduğu dönemi de beraberinde getirmiştir. Artık Batı dünyasına, fetih ve askerî seferler dışında da ilgi duyuluyordu. Nitekim 1721' de Damat İbrahim Paşa tarafından Fransa'ya özel bir elçi (Yirmisekiz Mehmed Çelebi) gönderilmesine karar verildi. Bu seyahat Fransa'yı öven bir sefaretnâme[93] ve 1726'da matbaanın kurulması ile hemen ilk sonuçlarını verdi. Diğer taraftan İstanbul'a gelen Batı'lı elçilerin beraberlerinde getirdikleri ilim adamı ve sanatçılar ile bazı hediyeler de Batı'nın sanat ve tekniğini tanıtmış oluyordu.[94]

Mağlubiyetlerin devam etmesi ve en önemlisi Ruslarla yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) ile Kırım gibi nüfusunun büyük çoğunluğu müslüman olan bir toprak parçasının ilk defa kaybedilmesi, idarecilerde bir şeylerin değişmesi gerektiği kanaatını iyice hakim kılmaya başladı. Her ne kadar ilk yenilgilerden sonra hıristiyan milletlerin ordularındaki "tertîb-i cedîd" daha 1700'lerin başında gündeme gelmiş[95] ve bazılarınca Rusya'nın güçlenmesi ile modernleşmesi arasında bağ kurulmuşsa da[96], Batı'ya duyulan alâka, resmî uygulamalarda XVIII. yüzyıl sonlarında kendini göstermiştir.[97] Aynı yıllarda dış devletlere sürekli elçilik geleneği de başlatılarak 1793'te Londra ve 1797'de Paris'e ilk elçileri gönderilmiştir.[98] Bu arada 1789 ihtilalinin sempati kazanma ve fikirlerini yayma

---

93 bk. *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnâmesi* (nşr. Beynan Akyavaş) Ankara 1993. Yirmisekiz Mehmed Çelebi'ye verilen emirde "Fransa'nın vesâit-i umrân ve maârifine dahi lâyikiyle kesb-i ittilâ ederek kâbil-i tatbik olanlarını takrîr" ifadesinin bulunması dikkat çekicidir (bk. Selîm Nüzhet, *Türk Matbaacılığı*, s. 32).

94 Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)", s. 20.

95 İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-hikem ve nizâmü'l-ümem*, s. 18. Müteferrika yazdığı kitapların mukaddimelerinde ayrıca Descartes, Copernicus ve Tycho Brahe'yi zikretmektedir.

96 Hanioğlu, *Osmanlı İttihâd ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 10-11.

97 Nitekim, **III. Selim** tahta çıktıktan sonra Nizâm-ı Cedîd adıyla yeni bir askerî teşkilât kurarak başına Fransa'dan subay, mühendis ve öğretmenler getirdi, ayrıca bünyesinde Batı dillerinde yazılmış kitapların da olduğu bir kütüphane açtı. Daha önce kurulan mühendishaneyi faaliyete geçirdiği gibi yeni bir mühendishane daha kurdu. Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'lar için bk. İhsanoğlu, "Osmanlı Devletine 19.YY.'da Bilimin Girişi", s. 80; Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İstanbul 1991, s. 61-62.

98 Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kurulması ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri*, 15 ve 25. Batı devletleri ile çeşitli vesilelerle karşılıklı elçi kabullerinin artması ve İngiltere ile Fransa gibi ülkelerde sefâretlerin kurulması, görevlilerin akraba veya tanıdıkları olan bazı gençlerin de Avrupa şehirlerinde oturma, dil öğrenme ve dolayısıyla bazı fikirleri öğrenme imkânı da sağlıyordu. Babasının görevi nedeniyle çocukluğunu, diplomatik görevi sebebiyle gençliğini Paris'te geçirip daha sonra sadrazamlık görevine gelen ve geniş çaplı düzenlemelerde büyük rolleri olan Ahmet Vefik

isteği, Fransız hükümetini İstanbul'da matbaa kurma ve yayın faaliyetlerinde bulunmaya sevkediyordu.[99]

II. Mahmud idaresinde, (1808-1839) Yeniçeri ocağının kaldırılarak (Vak'a-i Hayriyye) yerine yeni bir ordu kurmak ve kılık kıyafetten yönetim birimlerine kadar pek çok değişikliklere gitmek suretiyle, değişim hareketi hızlandı.[100] Mustafa Reşit Paşa tarafından Abdülmecid'in tahta çıktığı 1255/1839 senesinde ilan edilen Tanzimât fermanı ile değişim resmiyet kazandı. Paris İnsan Hakları Beyannamesi'nin (1789) bazı maddelerini ihtivâ eden ferman, 1876'da "Kanûn-i Esâsî"nin (Anayasa) ilan edilmesine kadar giden ve idâri düzenlemelerin ötesinde kültürel değişim boyutu da olan bir yeniden yapılanma süreci başlattı.[101] Çeşitli Batı şehirlerinde kalan Sâdık Rıfat Paşa (1807-1856) ve Mustafa Sâmi Efendi (ö. 1855) gibi kişilerin Avrupa'ya hayranlıklarını, orada gördükleri terakkî, ulûm, fünûn, usûl, ta'lîm, intizâm, temizlik ve "sivilizasyon"u övmeleri ilgi ve merakı arttırdı.[102] Bunun üzerine Batı'yı daha iyi tanıma amacıyla Fransa'ya öğrenci gönderildi. Mustafa Reşit Paşa'nın Avrupa'da yetiştirdiği Âli ve Fuâd Paşaların sadrazamlıklarında Tanzimat hareketi daha da gelişti.

ve Mustafa Reşit Paşa'ların yetişmesini netice vermiştir. Sonradan sadrazam olan meşhur Ali ve Fuad Paşa'lar da Viyana ve Londra elçiliğinde bulunmuşlardır.

99 Broşür, bülten ve gazetelerin yanında İstanbul'daki Fransızlar kişisel gayretleriyle yakın dostluk kurabildikleri bir topluluk oluşturmuşlardı. bk. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 63-64.

100 II. Mahmud'un yapmaya çalıştığı, öncekilere kıyasla daha sert ve toplumun bünyesini sarsan değişiklikler, 1820'lerin sonundan itibaren Türkiye'yi birkaç defa ziyaret edip yakından tanıma fırsatı bulan İngiliz deniz subayı A. Slade'in tepkisini çekmiştir. Mesela süvarilerin son derece elverişli olan binicilik tarzını değiştirip Avrupalılaştırılmasını yapılmayacak bir hata olarak nitelendiren Slade, hıristiyan milletlerin uğruna savaş verdikleri insan haklarının Osmanlılarda geleneksel olarak bulunduğunu, herkesin mal ve canının korunduğunu, kişiler arasında bir ayırım yapılmadığını, ancak bu sisteme boş ve zararlı darbeler yapıldığını ifade etmiştir. Slade, *Record of Travels* 'dan naklen, Lewis, a. g. e., s. 100, dn. 46 ve s. 125-126.

101 1856 Islâhât fermanı sonrasında sayıları elliyi bulan Fransa'daki öğrenciler için, daha iyi mürakabe amacıyla Paris'te Mekteb-i Osmânî (Ecole Imperiale Ottomane) kuruldu. bk. Şişman, "Mekteb-i Osmani 1857-1864", s. 83 vd.; Chambers, "Notes on the Mekteb-i Osmanî in Paris 1857-1874", s. 313-329.

102 S. Rıfat Paşa'nın tespit ettiği şeyler arasında ekspozisyon (sergi), madalya, tiyatro-balo ve polisler varken M. Sâmî Efendi'nin ise kütüphane, müze, âma-ebkem mektepleri, kapı numaraları ve postahaneler dikkatini çekmiştir. bk. Sâdık Rıfat Paşa, "Avrupa Ahvâline Dair Risâle" *Müntehabât-ı Asâr*, s. 1-12; Mustafa Sâmi Efendi, *Avrupa Risâlesi*, s. 30-37. Bu kişiler için ayrıca bk. Tanpınar: *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 88-96; Mardin, *The Genesis*, s. 169-195.

Kültür ve ilim hayatında da gözle görülür bir değişim meydana geldi. Avrupanın üstünlüğünün "ulûm ve fünûn"dan geldiği kanaati hakim olmaya başlayınca XIX. yüzyılın başlarında başta İshak Efendi'nin (ö.1834) olmak üzere modern fen ve riyâziye konularında eserler basılmaya başlandı.[103] *Takvim-i Vekâyi* adıyla İstanbul'da 1831'de çıkan ilk resmi nitelikli Türkçe gazeteden sonra özel gazete ve dergiler çoğaldı.[104] Paris'teki Mekteb-i Osmanî'de öğrenci mürâkıbı ve daha sonra Darülfünûn müdürü olan Hoca Tahsin Efendi (1813-1881) ve arkadaşları yeni oluşan ilim dallarında yazdıkları eserler ile bu ilimlerin metot ve muhtevalarının tanınmasına katkıda bulundular.[105]

Edebiyatta da yeni bir çizgi gözleniyordu. Roman yazarı olan İbrahim Şinâsî (1826-1871) Mustafa Reşit Paşa tarafından Fransa'ya gönderilenler arasındadır. Paris'te bazı fikir adamlarının ve özellikle Ernest Renan'ın (1832-1892) düşüncelerinden etkilenerek akılcı Batı medeniyetinin hararetli bir savunucusu olan ve "Asya'nın akl-ı pîrânesi ile Avrupa'nın bikr-i fikrini mezcetme" idealini Osmanlılar arasında başlatan Şinâsî, İstanbul'a döndükten sonra Agâh Efendi ile beraber neşrettiği *Tercümân-ı Ahvâl* (1860) ve daha sonra kendi çıkardığı *Tasvîr-i Efkâr* (1861) gazeteleri ile ilk serbest gazeteciliği de başlatan kişidir.[106]

Tanzimat'ın eğitim politikası belirgin olarak 1860'larda sonuçlarını vermeye başladı. Daha önce faaliyete başlayan diğer dinlerin muhtelif cemaatlerine

---

103 İshak Efendi'nin *Mecmua-ı Ulûm-i Riyâziye* adlı dört ciltlik önemli eseri ilk defa 1831-38 yılları arasında İstanbulda basılmıştır. Daha geniş bilgi için bk. İhsanoğlu, *Başhoca İshak Efendi, Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü*, Ankara 1989.

104 İki sene önce 1829'da Mısır'da da *Vekâyi–i Mısriyye* adıyla bir Türkçe gazete çıkmıştı. 1862 yılında *Mecmûa-i Fünûn* adıyla ilk Türkçe ilmî dergi de yayınlanacaktır. Yeni ilimlerin çeşitli konularıyla ilgili yazı ve tercümeler'in yanında Dârülfünûn'da verilen derslerin de neşredildiği *Mecmûa-i Fünûn* 1861'de modern ilim ve kültürü yaymak için kurulan "Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmaniyye" tarafından çıkarılmıştır. Münif Paşa başkanlığındaki Cemiyetin faaliyetleri arasında yabancı dilde kitapların bulunduğu bir kütüphane açmak, tercümeler yapmak ve yabancı gazeteleri okuma imkanı sağlamak da vardır. bk. İhsanoğlu, "Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmaniyye", s. 333-334;. Osmanlılardaki diğer ilmî cemiyetler için bk. a. mlf., "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", s. 378-380.

105 *Tarih-i Tekvîn yahut Hilkat, Esâs-ı İlm-i Heyet, Psikoloji yahut İlm-i Ruh* gibi eserlerin müellifi olan Hoca Tahsin için bk. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 298 vd.; Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 162-185.

106 Maarif Meclisi üyeliği de yapan Şinasi hayatının sonlarında ikinci sefer Paris'e giderek dört sene daha kalmış, edebiyat çalışmalarını sürdürmüş, bu sırada Renan'la dostluk kurmuş ve İstanbul'a döndükten bir sene sonra ölmüştür. Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 155-188; Shaw-Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, II, 130-131; Ülken, a. g. e., s. 80-82.

ait yabancı okullar bu dönemde hızla ülke sathına yayıldı.[107] Bu okullar arasında, bilâhare Boğaziçi Üniversitesi'ni doğuran Robert College 1863'te kuruldu. Öğretimi büyük oranda Fransızca olan Galatasaray Mekteb-i Sultanî'si de 1868'de Abdülaziz'in emriyle açıldı. 1869 yılında da Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi çıkarıldı, sivil bir yüksek tahsil kurumu olarak planlanan ve önceden halka açık derslerle başlayan Dârülfünûn, 1870'te Türkçe, Fransızca ve Arapça konuşmalarla resmen açıldı, ancak devam edemedi.[108] Bu dönemde Batılı yazarların edebî eserlerinden yapılan çeviriler de hız kazandı. Bilinen ilk çeviriler Münif (Paşa)nın *Muheverât-ı Hikemiye* adıyla Fénélon, Fontenelle ve Voltaire'in seçme parçalarından yaptığı kısmî tercüme, Şinâsî'nin *Tercüme-i Manzûme* adı altında yaptığı şiir tercümeleri ile Yusuf Kâmil Paşa'nın *Télémaque* tercümesidir.[109] Daha sonra Montesquieu, Victor Hugo ve Rousseau'nun bazı edebiyat, siyaset ve düşünce kitapları çevirilmiştir.[110]

Şu da var ki, Osmanlı Devleti ve Tanzimat yöneticilerinin, rekabet edebilme gayesiyle giriştikleri yoğun Batılılaşma çabalarına rağmen neticede işin sathî tarafında kaldıkları iddia edilmektedir. O dönemde İstanbul'da sefîrlik yapan Prens Metternich, Osmanlıların ıslâhat çabaları ve Tanzimat hareketi ile ilgili değerlendirmesinde, söz konusu dönemde Avrupalıların çeşitli ilimlerdeki düşünce temellerinden ziyade, bu ilimlerin pratik neticelerinin dikkate alındığını ifade eder.[111] Nitekim astronomide Copernicus'un kitapları yerine rasathane teknik bilgileri ile ilgili zîclerin tercüme ettirilmesi bunu doğrulamaktadır. Bundan hareketle, Osmanlı toplumunun değişim sürecinde Batıdan bazı ihtiyaçları karşılayacak basit seviyede bilgiler almakla beraber bir bilim zihniyeti ve araştırma

---

107 Haydaroğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar*, s. 132.

108 İhsanoğlu, "Tanzimat Döneminde İstanbul'da Darülfünûn Kurma Teşebbüsleri", s. 415; Dölen, "Darülfünun", s. 476-477. Maarif nazırı ve diğer yetkililerin katıldığı açılışta Arapça konuşmayı Hoca Tahsin'in teşvikiyle Cemaleddin-i Efgânî yapmıştı. Büyük ümitler bağlanan Darülfünûn'un ömrü, maalesef ancak üç sene sürdü. Daha sonra Galatasaray Sultanîsi bünyesinde kısmen devam ettirilen, 1900 başlarında ise tekrar ihyâ edilen Darülfünûn, 1924 Tevhid-i Tedrîsât Kanunu ile bünyesinde bir İlâhiyat Fakültesi açıldı, ancak 1933 Üniversiteler kanunu ile İlâhiyat kısmına yer verilmeden İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürüldü.

109 Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 120; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 262-263.

110 Tercüme hareketi ve çevrilen kitapların listesi için bk. Abayar, "Tanzimattan Cumhuriyete Çeviri", s. 447-451.

111 bk. Metternich, "Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında", s. 703-708.

ruhunu oluşturamadığı kanaati[112] geçerliliğini muhafaza etmektedir. Ayrıca gündelik çözümler için çaba gösteren bürokratik zihniyetin de bir tür geleneğin kurulmasına mâni olduğu, kısa aralıklarla yeni-baştan düzenlemelerin ilim ve araştırmanın yerleşmesine engel teşkil ettiği şeklindeki yoruma da[113], -uzun vadede ortaya çıkan zihin kısırlığı ve karışıklığı gözönüne alınacak olursa- katılmamak mümkün değildir.

Tanzimat döneminde ıslâhat hareketleri içindeki diğer bir önemli girişim şüphesiz kanunlaştırma yönünde atılan adımdır. Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) başkanlığında bir komisyon tarafından yedi sene içinde hazırlanan *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye* 1293/1876 yılında tamamlanmıştır. Medenî hukukun bir kısmını ve bilhassa Aile Hukukunu dışarıda bıraktığı için bazı eleştirilere maruz kalmışsa da, ihtiva ettiği sağlam terminoloji ve açık hükümlerle orijinalliğini bugüne kadar korumuştur.[114] Ancak Tanzimât'ın hukuk alanında yaptığı teşebbüslerin hepsi bu yönde olmamıştır. Uygulamada Şeriat'ı giderek devre dışı bırakan yöneticiler onun yerine bir şey koyamamış[115], Batı'dan aldıkları kanunlar boşluğu dolduramayarak ileride göreceğimiz gibi Nâmık Kemal ve arkadaşlarının sert eleştirilerine yol açmıştır.

1876'da reformları genişletme vadiyle tahta çıkan II. Abdülhamid, buna uygun olarak ilk senesinde Midhat Paşa'nın çalışmalarıyla yapılan ve 12 bölüm halinde 119 maddeden oluşan Kanûn-i Esâsî'yi uygulamaya koydu, ertesi sene de Meclis-i Mebusân'ı açtı. Ancak Batı'nın düşmanca politikaları ve ardarda işgalleri karşısında meclisi askıya alıp, müslümanların birliği (ittihâd-ı İslâm) fikrini öncelikli konusu yaparak saldırılara karşı hilâfet otoritesini canlandırmaya çalıştı. Dış politikada uzun süren hükümdarlığı sırasında başarı sağlayan bu çabalar, hürriyet ve müsâvât sloganlarının yayıldığı bir dönemde, içte, her kesimden bazı insanların hoşnutsuzluğuna ve gizli muhalefetine yol açtı. Abdülhamid'e karşı oluşan bu muhalefet, bazı kişilere Fransa'ya kaçıp çeşitli okullarda okuma ve değişik

---

112 İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", s. 389, 391.

113 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 27-28.

114 İslâm hukuku sınırları içinde ve Hanefî fıkhının esas alındığı, kısaca *Mecelle* diye bilinen bu çalışma 16 kitap, 73 bâp ve 1851 maddeden oluşmaktadır. Mecelle'nin yazılış sebepleri, ortaya çıkışı ve metni için bk. Berki (nşr.), *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul, ts.; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 17 vd..

115 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 118.

kesimlerle temas kurma imkânını verdi. Bu kişilerin faaliyetleri Batılılaşma hareketinde önemli rol oynamıştır.

Buna rağmen Osmanlı tarihine Abdülhamid dönemi olarak geçen 33 yıllık zaman zarfında da, bir yandan -kendisi de Tanzimat fikirleriyle beslenmiş olan- Sultan'ın gerçekleştirdiği düzenlemeler[116], diğer yandan muhaliflerinin gizli ve açık faaliyetleri ile modernleşme çabaları devam etti. Mali ve idârî reformlar, demiryolları ve posta gibi iletişim alanında kaydedilen gelişmelerin yanısıra yönetimle uyuşan Ahmed Midhat Efendi (1855-1912) ve Şemseddin Sâmi (1850-1904) gibi yazarların eserleri[117] bu dönemin ürünleridir. *Tiyatro-i Osmanî* adıyla Güllü Agop (Agop Vartaryan, 1840-1902) tarafından Türkçe temsil veren ilk tiyatro 1876 yılında kuruldu. Öte yandan yönetim karşıtı şair ve yazarlardan oluşan *Servet-i Fünûn* dergisi, kısa ömrüne rağmen bir ekol haline geldi. Dergi edebiyatın yanında felsefî konulara da yer vererek çeşitli kavram ve düşüncelerin tanınmasına imkân sağladı.[118]

2. Mısır

XVIII. yüzyıl sonlarında Batı ile daha yakın temas durumunda kalan İslâm coğrafyası Mısır olmuştur. Napolyon'un Mısır'ı işgali (1798-81) İslam dünyasında yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilir.[119] Her ne kadar çok daha erken dönemde

---

116 Lewis, *The Emergence*, s. 178 vd.

117 Ahmed Midhat Efendi *Kırk Ambar* ve *Dağarcık* dergilerinde yazdığı yazı ve bazı kitaplarında felsefî cereyanların etkisiyle maddeci ve pozitivist görüşlere yer vermekle beraber (Akgün, *Materyalizm'in Türkiye'ye Girişi*, s. 217 vd.; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s. 16-17, dn. 2), Draper'den yaptığı *Nizâ-ı İlmû Din* adlı tercümeye yazdığı mukaddime ve koyduğu notlarda İslâm dininin Hıristiyanlık gibi olmadığını ve ilimle çatışmaya girmediğini yazar (Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, İstanbul 1989). Şemsettin Sami ise muhtelif lügatları (bilhassa *Kâmus*) ile meşhurdur.

118 Ahmet İhsan tarafından kurulan ve Batı'dan çeşitli çeviriler yayınlayan *Servet-i Fünûn* 'un başlıca yazarları Tevfik Fikret (1867-1915), Hüseyin Cahid (1874-1957), Ahmed Şuayb (1876-1910), Halid Ziyâ (1866-1945), Mehmed Rauf (1874-1932) ve Cenab Şehabeddin (1870-1923) gibi isimlerden oluşuyordu. Tanıtıcı bilgi için bk. Erünsal (nşr.), "Servet-i Fünûn'un Tarihçesi", *Kütüphanecilikle İlgili Osmanlıca Metinler ve Belgeler*, I, 201-214. *Servet-i Fünûn* kurulmadan önce (Mizancı) Murad tarafından çıkarılan (1886) ve sert muhalefeti sebebiyle kapatıldıktan sonra Mısır ve Cenevre'de yayına devam eden Mîzân dergisini de zikretmek gerekir (Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s. 86 vd.).

119 Hitti, *The History of Arab People*, s. 745; Abu Rabi, "Reflections", s. 46; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 8. Nopolyon'un Mısır'a saldırmasının amaçları arasında, güç

Portekizlilerce deniz yolunun keşfedilmesinden sonra Endonezya adaları Hollanda'lılar tarafından ve Hindistan yarımadasının bir kısmı İngilizler tarafından XVII. yüzyılın başlarından itibaren iktisâden sömürgeleştirilmeye başlanmışsa da, bu yerler İslâm dünyasının merkezi sayılmadığı için çok büyük değişim ve çalkantılara sebep olmamıştır. Mısır'lı tarihçi el-Cebertî (1756-1825) Napolyon işgalini anlatırken, Fransızlara kuşkuyla bakmakla beraber, kurdukları enstitüden (Institute d'Egypte), oradaki resim, harita ve kitaplar ile araştırmacılardaki çalışma şevk ve arzusundan övgüyle bahseder.[120] Fransızlarla ve onların Mısır'da teşkil ettikleri "Commission des sciences et des arts" içinde yer alan ilim adamlarıyla temas kuran diğer Mısırlılar arasında Şeyh İsmail el-Haşşâb ve Şeyh Hasan el-Attâr gibi Ezher âlimleri de bulunuyordu.[121]

İşgal üzerine III. Selim tarafından Mısır'a gönderilen, ancak Napolyon'un çekilmesinden sonra kontrolü ele alıp müstakil bir idâreyle uzun süre (1805-1849) iş başında kalan Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Mısır'ın iktisadî, sosyal ve eğitim düzeninde büyük değişiklikler yapmış ve tarihçiler tarafından modern Mısır'ın kurucusu kabul edilmiştir. Askerî bir güç olmak için maddî üstünlüğün gerektiğine inanan Paşa'nın, okuma-yazması bulunmadığı halde başta eğitim olmak üzere Mısır'ı çok yönlü bir hareketliliğin içine sokmuştur. 1820'lerin başında Napolyon'un bıraktığı makinalarla Bulak'ta bir matbaa te'sis ettiği gibi[122], ayrıca

rekabeti sebebiyle İngiltere'nin Hindistan'a giden yollarını tutmak ve diğer zirâî ve ticârî imkânlar bulunmaktaydı (Williamson, *Education and Social Change*, s. 58).

120 Cebertî, *Târîhu acâibi'l-asâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, II, 233-236. Enstitü'nün çalışmaları arasında bilimin geliştirilmesi, Mısır'la ilgili araştırmalar yapmak ve gerektiğinde çeşitli konularda Fransız yönetimine bilgiler temin etmek de bulunuyordu. Napolyun'un diğer iki yeniliği de beraberinde getirdiği matbaa ve çıkardığı periyodik *Courrier de l'Egypte* ve *La Décade Egyptienne* adlı yayınlardı (Nusûlî, *Esbâbü nahdati'l-Arabiyye*, s. 139-140).

121 Mısır tarihi uzmanlarından Vatikiotis'e göre Napolyon Bonaparte'ın Mısır seferi her ne kadar kısa ve bir bakıma başarısızlıkla sonuçlanmışsa da eğitimde ve aydınlar üzerinde etkisinin hem Mısır, hem de Batı için önemli olmuştur (*The History of Egypt*, s. 40-41). Williamson da Mısır işgalinin Avrupa'daki fikirlerin gelmesine kapı açtığını belirtir (*Education and Social Change*, s. 58). Napolyon'un işgal sonrası yayınladığı bildiriye (bk. Cebertî, a. g. e., II, 182-4) Besmele ile başlayıp hürriyet ve eşitlik esasları üzerine kurulu Fransa'nın İslâm'a düşman olmadığını belirtmesi sonraki Batılılaşma hareketi için ilk davet olmuştur.

122 Bulak Matbaası ve Mehmed Ali Paşa zamanındaki yayım faaliyetleri ve basılan kitaplar (570 adet) için bk. Cheng Hsiang, *The First Thirty Years of Arabic Printing in Egypt*, 22 vd. Mısır'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında kurulan diğer matbaalar ve bunlarda basılan süreli yayınlar için bk. Nusûlî, a. g. e., s. 117-156; Abdel-malek, *Idéologie et renaissance nationale: l'égypte moderne*, s. 164-183.

çeşitli askerî, mühendislik ve tıp okulları açtı.[123] Bu okullar için önce Fransa'dan subay hekim ve mühendis getirterek onların rehberliğinde yeni bir ordu ve donanma kurdu, sonra da Paris'e Mısır'lı öğrenciler göndermeye başladı.[124] Elemanlar yetiştikçe müesseseler de oluşturan Mısır'da 1828'de Türkçe-Arapça olarak *Vekâyiü'l-Mısrıyye* adıyla bir gazete çıkarıldı[125], ardından 1835'te bir tercüme ve dil okulu (Medresetü'l-elsün) kurularak çeşitli dallarda tercüme heyetleri oluşturuldu.[126]

Öğrenci kafilesi ile beraber din görevlisi olarak Fransa'ya gönderilen ve Paris'te beş yıllık ikâmetinden sonra dil öğrenerek dönen Hasan el-Attâr'ın öğrencisi Ezher'li Rifaa et-Tahtâvî'nin (1801-1873) teşvik edici görüşleri ve bu yöndeki eğitim çalışmaları ile Mehmed Ali Paşa'nın politikası sayesinde, Batı'nın bilim ve teknolojisi XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Mısır'da ilgi odağı haline geldi. Fransız eğitim modeline göre birçok okul açıldı.[127] Mehmed Ali Paşa'nın ölümünden sonra torunu Abbâs (1849-1854) ve sonra oğlu Said (1854-1863) zamanında yavaşlayan Batılılaşma faaliyetleri diğer torunu Hidiv İsmail Paşa (1863-1879) döneminde teknik ve sosyal alanlarda hızlandı.

1860'ların sonunda açılan birçok yüksekokul düzeyinde eğitim müessesesinin yanında 1872 yılında din ve fen ilimlerini birarada toplayan Dârü'l-ulûm faaliyete geçirildi, ayrıca Ezher'in öğretim programı bakımından yenileştirilmesi çalışmaları başlatıldı. Avrupa'ya yeni öğrenciler gönderildiği gibi, bu dönemde misyoner okulları da kuruldu.[128] Kurulan yeni okullar ve söz konusu

---

123 Mehmed Ali Paşa idaresindeki Kahire'de modern teknik ve askeri okulların açılması İstanbul'dan daha erken tarihlere tekâbül eder. Bunlar arasında 1827'de açılan Tıp Okulu ilk sırayı alır.

124 Araştırmacılar, Mısır'ın önce İtalya'ya öğrenci gönderirken, sonra Fransa'ya yönelmesini Fransa'nın o dönemdeki gücünden başka, Napolyon karşısında alınan mağlubiyet psikolojisine ve Fransa'nın kültürünü yaymada İngiltere'den daha istekle olmasına bağlar: İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 39-41. Bu konudaki diğer bilgiler ve gönderilen öğrenciler için bk. Abdel-malek, *Idéologie et renaissance*, s. 119-128.

125 Avad, *Târihu'l-fikri'l-Mısri'l-hadîs*, II, 220.

126 Çok fazla yabancı eserin tercüme edildiği bu merkez Mısır'ın sonraki 20 senesinde eğitim ve kültür faaliyetlerine etki eden müesseselerin başında gelir. Okulun ilk öğrencilerini daha çok Ezher mensupları oluşturuyordu. Söz konusu tercüme hareketi, tercüme edilen kitaplar ve mütercimleri için bk. Şeyyâl, *Târihu't-terceme ve'l-hareketi's-sekâfiyye fî 'asri Muhammed 'Ali*, s. 45 vd. (ayrı bir liste, ekler kısmı s. 7-36 arasındadır).

127 Okullarla ilgili bk. Abdel-malek, a. g. e., s. 145-163.

128 Abdel-malek, *Idéologie et renaissance*, s. 152-153. Bu konuda Circîs Selâme'nin müstakil çalışmasına da bakılabilir: *Târîhü't-ta'lîmi'l-ecnebî fî Mısr fi'l-karneyni't-tâsi'-aşer ve'l-*

ıslah çalışmaları yanında Kahire'de, Paris'in "Bibliothèque Nationale"i örnek alınarak Hidiv Kütüphanesi (Dârü'l-kütüb) ile "L'Institut d'Egypt"in bünyesinde bir kütüphane te'sis edildi.

Suriye'li hıristiyan yazarların Sultan II. Abdülhamid'e muhalefet ederek Mısır'a sığınmaları sebebiyle, XIX. yüzyılın son çeyreğinde Mısır yoğun bir yayın faaliyetine sahne oldu. Daha önce çıkan ve yönetimin desteklediği ilk politik gazete *Vâdi'n-Nil* 'den (1866) sonra meşhur *el-Ehrâm* gazetesi 1875 yılında Lübnan'lı Takla Kardeşler tarafından kuruldu, arkasından kısa ömürlü başka gazeteler de yayınlandı.[129] Yakub Sanû'a'nın (ö. 1912)[130] çalışmalarıyla tiyatro faaliyetleri de başladı. Bunların yanında bir kısım aydınlarca kurduğu modernleşmeyi hedef alan muhtelif cemiyetler kuruldu.[131]

Uzun süreli Fransız etkisinden sonra 1882'de Mısır bu sefer İngiliz işgaline uğradı ve Osmanlıların vilayeti statüsünü devam ettirmekle birlikte 1907 yılına kadar İngiliz sefiri Lord Cromer'ın fiili yönetimi altında kaldı. Bu dönemde Mehmed Ali Paşa'nın kurduğu endüstri tahrip edilerek, Mısır İngiltere için bir ziraî ürün kaynağı haline getirilmeye çalışıldı. İngiliz hakimiyeti Mısır'da bir yandan muhalif siyâsi faaliyetlere sebep oldu, diğer yandan Batı karşısında kültürel etkilenmeyi arttırdı. 1884 yılında Mısır'a ilk telefon hattı, 1897 yılında banka ve 1906 yılında sinema girdi. Batı'ya bir yandan cazibe kazandıran bu gibi pratik yenilikler Batı'nın edebiyat, sanat ve düşünce ürünlerine rağbeti de fazlalaştırdı ve yeni tercümeler ortaya çıktı.[132]

'işrîn, Kahire 1963. O dönemde kurulan okullar arasında daha sonra Amerikan Üniversitelerine dönüşen Mısır ve Suriye'deki Protestan kolejlerini de zikretmek gerekir. Fransızların Beyrut'ta kurduğu Cizvitlere ait diğer önemli bir kolej de bugün St. Josef Üniversitesidir.

129 1870'lerin sonunda kurulan bu gazeteler ve hıristiyan yayıncıları için bk. Vatikitois, *The History* , s. 183-184.

130 Ebû Nazzâre olarak tanınan Yahudi asıllı Ya'kub Sanû'a, kurduğu "Mahfelü't-Tekaddüm" ve "Mahfelü Muhibbi'l-İlm" adlı cemiyetler ve özellikle İngiliz müdahalesine karşı yazıları sebebiyle sürgün edilmesinden sonra gittiği Paris'te Mısır'a yönelik yayın faaliyetinde bulundu. *et-Teveddüd* ve *el-Vatanü'l-Mısrî* gibi gazete ve dergilerde Batı ile münasebetler ve Arap birliği konularını işleyerek Mısır aydın ve devlet adamlarına çağrı ve yönlendirmeler yaptı. bk. Vatikiotis, a. g. e., s. 106; İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri* , s. 56-58.

131 Cem'iyyetü'l-Ma'ârif (1868), Cem'iyyetü'l-Hayriyye (1878), Cem'iyyetü'l-Âdâb (1871), Cem'iyyetü'ş-Şarkiyye (1877) gibi teşkilatlar bunlardan bazılarıdır. Diğerleri ve detaylı bilgi için bk. Nusûlî, *Asbâbü'n-nahdati'l-Arabiyye*, s. 166-174.

132 Bunlar arasında Ahmed Fethî Zağlul'un Fénélon, Rousseau, Bentham, Demolins ve Gustave Le Bon 'dan yaptığı tercümeler göze çarpmaktadır.

Mısır'la yakın ilişki içinde olan Suriye ve Lübnan'da ise Batı kültürünün yayılmasında hıristiyan Arapların ve özellikle Mârûnîlerin büyük tesiri oldu. Avrupa ve Amerika'dan gelen misyoner grupları için Arapça hocalığı yapmak suretiyle kurdukları temaslar sayesinde Batı dillerini öğrenme imkânı bulan ve Avrupa ülkelerine de seyahatler yapan cemaat mensupları, orada tanıştıkları yazar ve edebiyatçılardan etkilendikleri gibi, Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica* 'sı dahil olmak üzere bazı kitapları da tercüme ettiler. Kurdukları çeşitli okullar yanında 1853'te Beyrut'ta açtıkları matbaa (Imprimerie Catholique) günümüze kadar gelmiştir. Dil bilmeleri sebebiyle ticaret hayatına da hakim olan hıristiyanlar arasında Yazicî ve Bustânî'ler gibi geniş aileler, modern kültür ve yayın hayatında söz sahibi olan kesimi teşkil eder. Butrus el-Bustânî'nin (1819-1883) 1876'da çıkarmaya başladığı Arapça ansiklopedi *(Dâiretü'l-maârif)* yüzyıl sonlarının Batı türündeki yayın faaliyetleri arasında en geniş çaplı olanıdır.[133]

3. Hindistan

Hindistanlı müslümanların Batılılarla yüzyüze gelmelerinin daha erken başladığını ve daha uzun süre devam ettiğini yukarıda belirtmiştik. Moğol İmparatorluğu çökmeye başladıktan sonra daha önce iktisadî gayelerle kurdukları "East Indian Company" sistemini genişleten İngilizlerin, Hindistan'ın yerleşik yapısına ve müslümanların sosyal-hukûkî hayatına müdahale etmeleri üzerine 1857 senesinde Hindu-Müslüman ittifakıyla yapılan ayaklanma girişiminin başarısızlıkla sonuçlanması, siyasî hakimiyetin de İngiltere'ye geçmesine sebep oldu ve Lord Canning idaresinde bir İngiliz hükümeti kuruldu. Bu mağlubiyet harekete öncülük eden müsüman âlimlerin hareket ve düşünce tarzlarını büyük ölçüde etkiledi. Bir kısım liderler Hindistan'ı terketti, diğerleri ise İngilizlerin üstünlüğünü görerek vakıayı kabullenmek ve onlarla işbirliği yapmak zorunda kaldı.[134]

---

133 Bustânî tarafından VII cildi çıkarılan ansiklopedi onun oğulları tarafından en son XI. cild ve "ayn" harfine kadar getirilip bırakılmıştır. Bütün Avrupa medeniyetini Arap diline aktarmayı hedefleyen ansiklopedi ve yazarı hakkında daha geniş bilgi için bk. A.Hourani, "Bustani's Encyclopedia", *Islam in European Thought*, s. 164-173. Bu dönemin Suriye'deki diğer önemli hıristiyan şahsiyetleri Ahmed Faris Şedyâk (1807-1887), Nasîf el-Yazicî (1800-1871), ve İbrahim el-Yazicî (1847-1906) 'dır.

134 Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, s. 113; Lapidus, *A History of Islamic Societies*, s. 722-723. İngilizlere destek veren kişiler için ayrıca bk. Hardy, *The Muslims of British India* , s. 78.

İngiliz idaresi ile uyum içinde olmayı müslümanların menfaatine görenlerin başında kraliçeden "Sir" ünvanı alan Seyyid Ahmed Han (1817-1898) gelir. 1857 ayaklanması sonrası, mağlubiyeti kabullenerek İngilizlerle geçinme yolunu seçen, böylece onların desteğinden istifâde etmek isteyen ve bir buçuk yıl kadar İngiltere'de kalan Seyyid Ahmed Han müslümanların Batı'daki modern bilim ve eğitimi benimsemek, İslam'ın prensipleriyle kaynaştırmak zorunda olduklarını, aksi takdirde tarihe karışacaklarını iddia etti.[135] Seyyid Ahmed İslâmî düşüncenin gelişmesine katkı yapmakla beraber, kendisinden sonra gelen modernist aydınlara fikir babalığı yapmıştır.[136] Hindistan'da Batı ile temas'ta rol alan diğer şahsiyetler arasında sosyal reformları savunan Çerağ Ali (1844-1895) ve Emir Ali (1849-1928) de bulunmaktadır. İslâm'daki sosyal ve hukûkî kavram ve kurumların yeni durumlara göre anlaşılması gerektiğini savunan bu kişiler XIX. yüzyıl Batı hümanizm ve rasyonalizminin etkisini eserleriyle müslümanlara taşımışlardır.[137]

İngiliz hakimiyeti ile beraber hukuk sistemi değiştirildiği gibi yeni bir malî sistem kuruldu.[138] Yoğun bir misyoner faaliyetinin başladığı Hindistan'da İngilizce resmi kültür dili haline getirildi[139] ve çeşitli yerlerde bu dilde eğitim yapan kolejler kurularak müslümanların bu okullarda öğrenim görmesi teşvik edildi.[140] Dil eğitimi yapanların dışında İslâmî ilimlerde de okulların tesis edilmesi

---

135 Seyyid Ahmed'in İngilizlere karşı tutumunun sebepleri için bk. Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", s. 63-65.

136 Seyyid Ahmed Han'ın fikrî hayatı ve çalışmaları için bk. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 1 vd.; Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 1 vd.; Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Islamic Theology*, s. 3 vd.; a. mlf., "Sayyid Ahmad Khan (1817-98) et le renouveau de la théologie musulmane ('ilm al-kalâm) au 19ème siècle", s. 205-241; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 100 vd.; Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, s. 59-101; Sıddıqi, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", s. 289-308; Smith, Modern Islam in India, s. 8-26; Ahmad-von Grunebaum, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan* , s. 3-5; Ahmad, *Islamic Modernism in India an Pakistan* , s. 31-56; Moinulhaq, *Islamic Thought and Movements* , s. 457-469; Hardy , *The Muslims* , s. 94-104; Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 189-198; Voll, *Islam*, s. 112-137.

137 Bazı reddiyelere de konu olan bu eserler arasında Çerağ Ali'nin *Proposed Political, Legal and Social Reformes in the Ottoman Empire and Other States* ve *A critical Exposition of the Popular Jihad* 'ı (Delhi 1984) ile dört yıl İngiltere'de eğitim gören Emir Ali'nin *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammad* ve daha çok şöhret bulan *The Spirit of Islam* (Lahore 1989) isimli kitapları önemli bir yer tutar. Çerağ Ali ve Emir Ali için bk. Smith, *Modern Islam in India*, s. 26-28 ve 51-59.

138 Lapidus, *A History* , s. 723.

139 Ali, *A New History of Indo-Pakistan*, II, 218-219.

140 Hardy, a. g. e., s. 85.

kararlaştırıldı. Modern bir metotla öğretim yapmayı hedefleyen ve daha sonra üniversiteye dönüşen "Aligarh Muhammadan Anglo-Oriental College" (1875) bu düşüncenin en önemli örneğini teşkil eder.[141] Ayrıca Seyyid Ahmed Han'ın yönetiminde bir tercüme cemiyeti ve Urduca-İngilizce gazete (*Aligarh Institute Gazette*) de kurularak Batı bilim ve kültürünün intikaline gayret sarfedildi.[142]

İngilizce bilen aydınların oluşturduğu "National Muhammadan Association" ve "Literary and Scientific Society" den başka çeşitli şehirlerdeki "Encümen-i İslâm" ve "Encümen-i Muhammedî" gibi mahallî teşkilatlar da İslâmî kültürün gelişmesi yanında Batı'ya yönelmede rolleri oldu. Daha önemlisi, 1886 yılında eğitim alanındaki gelişmeleri takip etmek ve Batı bilimini teşvik etmek gayesiyle "The Mohammadan Educational Conference" kuruldu.[143] Ayrıca 1870'lerden itibaren yayın faaliyetleri hız kazandı. Altaf Huseyin Hâlî ve Mevlânâ Nezir Ahmed gibi şair ve romancıların yetişmesi yanında *Tehzîbü'l-ahlâk*, *Avaz-ı Punç*, *Refîku'l-Hind* ve *Peyzâ Ahbâr* gibi gazete ve dergilerde yayınlanan yazılar aktüel konularla ilgili yönlendirmeler yapıp kamuoyu oluşturdu.

B. BATI'NIN MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERİN GÜNDEMİNE GİRMESİ

İslâm dünyasının içine girdiği bu süreç, bir vakıa olarak Batı'yı ve Batı kültürünün meşruiyyeti meselesini İslâm fikir dünyasının ana meselesi haline getirmiştir. İslâm âleminin, entellektüel bağlamda Batı'yı tanıması, karşı karşıya geldikten sonra iki safhada vuku bulmuştur. Birincisi çeşitli vesilelerle XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve müslüman aydınların Batı'yı geliştirdikleri teknoloji, idârî yapı, askerî donanım ve diğer imkânları ile tanımasıdır ki, bunun uyandırdığı tepki genelde hayranlık şeklinde olmuştur. Nitekim XIX. yüzyılın ortaları ve hatta son çeyreğine kadar, Hint âlimlerinin İngilizlere karşı mücadeleleri

---

141 Aligar kolejine muhalif olarak muhafazakâr görüşlü Muhammed Kâsım Nânutâvi önderliğinde Deoband medresesi kurulmuş, bilâhare bu ikisinden daha ılımlı bir yaklaşımla Luknov'da Şiblî Nu'mânî tarafından Nedvetü'l-Ulemâ tesis edilmiştir. Ayrıca Berelvî'ler ve Sıddık Hasan Han'ın "Ehl-i Hadis" olarak anılan cemaatı mevcuttur. bk. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband*, s. 87 vd., 264 vd.; Ahmad *Islamic Modernizm*, s. 103-122.

142 Hardy, *The Muslims*, s. 102-103.

143 Abbot, *Islam and Pakistan*, s. 124.

hariç, İslâm dünyasındaki ilim adamı ve aydınlarının genelde Batı'ya doğru bir sempati ve hayranlık duyduklarını görüyoruz.[144] İkinci safhada ise Batılı güçlerin giderek İslâm coğrafyasına fiilî müdahaleler yaptıkları, siyâsî nüfûz veya iktisadî sömürü gayeleri taşıdıkları farkedilmiş, başka bir deyişle Batı'nın bir diğer yüzü görülmeye başlanmıştır. Her iki safha için vereceğimiz örnek şahsiyetler Batı'da bizzat kalarak Batı kültür ve medeniyeti hakkında doğrudan bilgi sahibi olup bu konuda değerlendirme yapanlar arasından seçilmiştir.

İlk safhayı etkili bir şekilde başlatan kişi **Rifa'a Râfi et-Tahtâvî**'dir (1801-1873). Paris'e giden ilk öğrenci kafilesine (1826-1831) hocası Hasan el-Attâr'ın yardım ve teşviki ile din görevlisi olarak katılan Tahtâvî, orada bulunduğu sırada Fransız Aydınlanma düşünürlerinden etkilendi.[145] Mısır'a döndükten sonra yazdığı Paris hatıraları (*Tahlîsü'l-ibrîz fî telhîsi Bârîz*), ve Fransızca'dan yaptığı tercümelerle Mısır aydınlarını etkiledi ve dikkatlerini Batı'ya yöneltti.[146] Tahtâvî, Paris'teki hocası Chevalier nezaretinde Voltaire, Racine, Rousseau, Condillac ve Montesquieu'nün eserlerini okumuş[147], ayrıca sonuncusunun *L'esprit des lois* adlı eserini tercüme etmiştir.

Tercüme merkezi başkanlığı ve Arapça gazeteye dönüştürülen *Vakâyiü'l-Mısriyye* 'nin editörlüğünü de yapan Tahtâvî kitap ve yazılarında Avrupa ülkelerinin matematik, tabiî bilimler ve metafizikte en üst seviyeye yükseldiğini ifade ederek Batı medeniyetinin gelişmişliğine övgüler yağdırdı.[148] Müslüman âlimlerin Avrupa'yı ve onların düşüncesini bilmesi gerektiğini, çünkü aslında bu ilmin asıl kaynağının İslâm olduğunu savundu. Firavunlar dönemine kadar giden bir "vatan" mefhumunu da ilk defa söz konusu eden Tahtâvî'nin Batı'ya olan hayranlığı, ruh

---

144 Batı'ya karşı duyulan hayranlık şiir ve mısralarla da dile getirilmiştir: Muhafazakar Ziya Paşa (1825-1880)

Diyâr-ı küfrü gezdim, beldeler, kâşaneler gördüm,
Dolaştım mülk-i İslâm'ı, bütün viraneler gördüm, demiştir (Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, s. 28).

145 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* , s. 69.

146 Tahtâvî'nin *Tahlîsü'l-İbrîz* 'i Mehmed Ali Paşa'nın emriyle Rüstem Besîm Efendi tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir (*Tercüme-i Tahlîsü'l-ibrîz,* Bulak 1255).

147 Tahtâvî, *Tahlîs*, s. 243-244.

148 Tahtâvî, a. g. e., s. 61 ve 78-79, ayrıca krş. Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, s. 59. Tahtâvî'nin beğendiği özellikler arasında Fransızlardaki temizlik, çocuk eğitimine ihtimam, çalışma aşkı ve araştırma merakı olup, diğer yandan cimri ve hanımlarının esiri olmalarını yermektedir. bk. Tahtâvî, a. g. e., s. 98-99, 119-121, 209-211 ve 223.

dünyasında öyle bir Batı imajı oluşturmuştu ki, Fransa ve Avrupa'nın siyâsî amaç gütmediğini, ilmî ilerleme peşinde olduğunu düşünüyordu[149] Tahtâvî'nin Paris izlenimleri, daha önce Fransız ordusundaki farkı gören Mısır aydınları nazarında Batı'yı daha çok yüceltmiştir.[150]

Bu yönde diğer bir müslüman şahsiyet de Tunus'ta yetişmiş, fakat etkisini diğer yerlerde de hissettirmiş bir siyaset ve fikir adamıdır. İyi bir eğitim görerek Arapça ve Fransızca öğrendikten sonra orduya intisap eden **Hayreddin Paşa** (1820?-1889) bilahare 1852'de askeri bir görevle gittiği Paris'te dört yıl kadar bulunmuştur. Aldığı eğitimin yanısıra üstlendiği yüksek görevlerle[151] uygulamada da tecrübe kazanan Paşa, devlet idaresi ile ilgili ıslahatı konu alan *Akvemü'l-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* adlı eserinde[152] ilerlemek isteyen milletlerin Batıyı bu kadar yükselten âmilleri adapte etmesi ve toplumsal kanunları uygulaması gerektiğini, aksi takdirde hakimiyet altına gireceğini savundu.[153] Kitabında Batı düşünce tarihi üzerinde dururken rönesans sonrası edebiyatçı ve filozofların isimlerini tek tek sayarak, meşhur oldukları sahaları ve bazı eserlerini vermekte, bu arada Montesquieu'ye özel bir ilgi göstererek eserlerine olan hayranlığını dile getirmektedir.[154] Ayrıca XIV-XVIII. yüzyıllar arasında Avrupa'da gerçekleşen ilmî keşif ve icâtlardan örnekler verdiği gibi[155], Fransa'daki eğitim ve okul

---

149 Hourani, *Arabic Thought*, s. 81. Fakat araştırmacılar, Tahtâvî'nin her şeye rağmen Batılıların bazı konulardaki farklılıklarına işaret edip İslâmî kalıplar içinde kalmaya gayret ettiğini belirtirler. bk. İnayet, *Arab Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 47; Tibi, *Arab Nationalism*, s. 60; Abu Rabi, "Reflections", s. 48. Tahtâvî'nin seyahatnamesinde Batı ilminin bazı hususlarına karşı temkinli davranması Ernest Renan'ın da dikkatini çekmiştir: *Bilimin Geleceği*, s. 60.

150 Sharabi, *Arab Intellectuals and the West*, s. 27. Tahtâvî'nin görüş ve etkileri ile ilgili biyografi ve daha geniş bilgi için ayrıca bk. Cemaleddîn Şeyyâl, *Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî*, Kahire 1980; M.Amâra, *Rifâ'a et-Tahtâvî: Rîdü't-tenvîr fi'l-'asri'l-hadîs*, Kahire 1984; Delanoe, *Moralistes et politques musulmans*, II, 383-487.

151 Hayreddin Paşa, Tunus'un muhtariyetini sağlamayı başarmış, çeşitli bakanlıklardan sonra orada başbakanlığa kadar yükselmiş, bu sırada idare ve eğitimle ilgili birtakım reformlar yapmıştır. Mevkiini kaybettikten sonra II. Abdülhamid tarafından İstanbul'a davet edilmiş ve onun iki yıl Sadrazamlığını yapmıştır.

152 Hayreddin Paşa'nın bu eseri mukaddimesi ile şöhret yapmış ve bu kısım önce *Réformes nécessaires aux États musulmanes* adıyla Fransızca'ya (Paris 1868), sonra da *Mukaddime-i Akvemü'l-mesâlik* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Abdurrahman Efendi, İstanbul 1296).

153 Hayreddin Paşa, *Akvemü'l-mesâlik*, s. 223-224.

154 *Hikmetü'l-kavânîn* adıyla bahsettiği Montesquieu'nun *L'ésprit des lois* adlı eseri üzerinde özellikle duran Paşa'nın dönemindeki diğer müslüman aydınlar gibi bundan etkilendiği görülmektedir. bk. a. g. e., s. 181.

155 Hayreddin Paşa, a. g. e., s. 186-193.

sistemini, kütüphanelerin çokluk ve düzenini, Avrupa'daki hürriyeti ve ayrıca oradaki ticârî işleyişi öven ifadeler sarfeder.[156]

Eserini hem gayretli ilim ve siyaset adamlarını İslâm ümmetinin durumunu iyileştirecek ilim, irfan ve diğer kalkınma imkanlarını araştırmaya teşvik, hem de müslümanların avâmını, diğer milletlerin iyi şeylerini almaktan çekindikleri için uyarmak gayesiyle yazdığını ifade eden[157] Hayreddin Paşa'ya göre Batı'nın terakkisini gerçekleştiren unsur Hıristiyanlık dini değildir, çünkü Hıristiyanlık siyasete karışmayıp dünya hayatında zühdü emreden bir dindir. Öyleyse ilim ve sanayide ilerlemeleri, siyâsette yaptıkları düzenlemeler (tanzîmât) ile ticaret ve ziraattaki başarıları olmuştur. Bunların temeli de memleketlerinde var olan emniyet ve adalettir.[158] Dolayısıyla dünyevi maslahatlar için Avrupadan alınması gereken esaslar ona göre mü'minin yitirdiği hikmet kapsamı içindedir.[159]

Vâkıa, Tahtâvî ve Hayreddin Paşa'nın şahsında XIX. yüzyılın ilk yarısında söz sahibi olan müslüman münevverler Batı'yı baştan sona bir model olarak görmüyor, araya bir mesafe koyuyorlardı. Fakat Batı'yı değerlendirmelerinde hâkim ton övgüydü. Ancak başta da belirttiğimiz gibi, Batılı güçlerin özellikle de Fransa ve İngiltere'nin İslâm âlemine yönelik askerî, siyâsî ve iktisadî emelleri ortaya çıkıp müslümanların kültürel kimliğine müdahaleleri farkedilince, müslüman düşünürlerin tavrında da bir değişiklik ortaya çıktı. Batı'ya duyulan hayranlık ve sevgi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerini kısmî nefret ve şartlı kabule bıraktı. Müslüman âlim ve aydınlar, bir yandan müslümanları çeşitli idealler etrafında bir güç olarak bir araya getirmeye ve Batı'nın isteklerine karşı durmaya teşvik ederken[160], diğer yandan Batı'ya bu denli maddi gücü

---

156 Hayreddin Paşa, *Akvemü'l-mesâlik*, s. 193-219.

157 Hayreddin Paşa, a. g. e., s. 89-90.

158 Hayreddin Paşa, a. g. e., s. 97-98.

159 Hayreddin Paşa, a. g. e., s. 90. Hayreddin Paşa'nın görüşleri için ayrıca bk. Ziyâde, *Hayrüddîn et-Tûnisî ve kitâbuhu Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik*, s. 11 vd.; Çetin, *Tunuslu Hayrettin Paşa*, s. 64 vd.; Karlığa, *Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayreddin Paşa*, s. 55-79; Hourani, *Arabic Thought.*, s. 88-95; Mardin, *The Genesis*, s. 385-395; Ahmed Emin, *Zuamâü'l-ıslâh fî asri'l-hadîs*, s. 158-197.

160 Ancak yukarıda temas ettiğimiz Hindistan'lı alimlerden Seyyid Ahmed Han'ın durumunu burada istisna etmemiz gerekir. Başlangıçta İngilizlere karşı yapılan harekete katılan fakat hareketin başarısız kalması üzerine tavır değiştirip İngilizlerin yanında yer alan ve onların desteğini kazanan Seyyid, bu şekilde İslâm'a daha iyi hizmet ederek müslümanların ilerlemesine katkıda bulunabileceğini düşünüyordu. Teslimiyet ve benimseme şeklindeki bu tavır, radikal Batıcılar hariç, dönemin müslüman aydınları tarafından kabul görmemiştir.

sağladığını kabul ettikleri ilim ve tekniklerini almaya, böylece eksikliklerini tamamlamaya çalıştılar.

Bu eğilim, 1860'lı yılların hilafet merkezinde, düşünce planında önemli bir oluşum haline gelen Yeni Osmanlılar grubunda kendini göstermeye başladı. Daha sonra ayrılığa düşmelerine rağmen, bu çizginin **Ziya Paşa** (1825-1880) **Ali Süavî** (1838-1878) ve **Nâmık Kemal** (1840-1888) gibi önemli isimleri, *Hürriyet*, *Muhbir* ve *İbret* gibi gazeteleri aracılığıyla Batılı güçlerin politikalarına karşı uyarılar yaptılar.[161] Milliyetçilik cereyanlarına karşı birlik ideallerini Osmanlılık çerçevesinde düşünen bu grup, aynı zamanda Batı'nın hür idâre sisteminin temel taşları olan Anayasa ve Parlamento'yu benimsemekle[162] birlikte, Tanzimatçıların tek yönlü Batı'cı tavırlarına muhalefet ederek[163], şeriatın içinde kalmak şartıyla kanunlar çıkarılabileceğini veya yeni müesseseler kurulabileceğini savundular.[164] Modern müesseseleri savunurken geleneksel ve tarihten gelen terminolojiyi kullanmaya özen gösteren[165] Yeni Osmanlılar, hem İslamî geleneğin muhafaza edilmesini istiyor, hem de İslâm'ın ilme ve terakkiye önem verdiğini öne

---

161 Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", s. 785.

162 Shaw-Shaw, *History*, II, 132.

163 Tanzimatçıların başarısız kaldıklarını her fırsatta dile getiren Yeni Osmanlılar'a göre devlet "1000 tarihinden 1255'e (1592-1839) değin cânib-i inhitâta bir çift beygirli araba süratiyle yürümüş ise, 55'ten 85'e kadar (1839-1869) şimendifer hızıyla koşmuştu" (Ziya Paşa, *Hürriyet*, 36'dan naklen Sungu, a. g. m., s. 816).

164 Sungu, a. g. m., s. 800 vd. Namık Kemal'in nazarında "...Şeriatın kendisi ihmal veya ihlâl edilmiş ve yerine, gerçekte ne Batılı ne de İslâmî olan, gerçekçi ve etkili olmadığı gibi, hâkim unsuru herhangi bir kontrole tabi kılmayan Batılı kanunların bir nevi karikatürü geçmişti" (Lewis, *The Emergence*, s. 171). Tanpınar da "...genç muharrirler, Tanzimat'ın getirdiği esasların İslâm dininin ve şeriatın tabiî icap ve emirleri olduğunu söylüyorlar, yeniliğin, garpla münasebetlerinde muayyen hadlerin ilerisine geçmemesini istiyorlar, fıkıh gibi toplum hayatının her ihtiyacına cevap veren, bin ikiyüz elli sene işlenmiş büyük bir kaynak dururken garptan kanun tercümesini gülünç ve lüzumsuz, hatta cemiyette yaratacağı ikilik dolayısıyla tehlikeli buluyorlardı" demektedir (*XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 203). Namık Kemal'in Tanzimat ve Batıyla ilgili görüşlerinde çelişki gören, taraflı hükümler yanında orijinal bakışlar yapan eleştirel bir yaklaşım için bk. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 292-297.

165 Demokrasi yerine meşveret, yasama yerine ictihâd, millet yerine ümmet, seçim yerine bîat ve kamuoyu yerine icmâ Genç Osmanlılar' ın kullandığı başlıca ifadelerdir (Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, s. 261; a. mlf, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 342.). Birand'a göre Yeni Osmanlılar devlet sistemi ve yönetim konularında Batı'nın Aydınlanma anlayışını benimseyip savundukların karşılık hukuk ve ahlâkta oldukça muhafazakâr davranmışlar ve bir ikiliğe sebep olmuşlardır (Birand, "Türk Düşüncesinde Avrupalılaşma Hareketleri", s. 100-101).

çıkarıyorlardı.[166] Batı'nın ahlâk ve sosyal kültürüne kapıları kapatıp yalnızca ilim ve sanayide onlardan istifade etmeyi uygun görüyorlardı.[167]

Ancak bu safha için asıl üzerinde duracağımız kişi, İslâm fikir dünyasına XIX. yüzyıl sonlarından itibaren bir müddet en çok etkide bulunan[168] Efgânî'dir. Son araştırmalarla İran asıllı olduğu ağırlık kazanan[169] **Cemaleddin Efgânî** (1839-1897) aralarında Muhammed Abduh ve Sa'd Zağlûl'un da bulunduğu bir topluluğa sekiz yıl ders verdiği Mısır başta olmak üzere bütün İslâm âlemini siyasî ve felsefî düşünceleriyle etkilemiştir. Mısır'da yetiştirdiği[170] ve İstanbul'da etkilediği kişiler daha sonra toplumlarının siyâsî ve kültürel hayatında söz sahibi olmuşlardır. Hayatı

---

166 Voll, *Islam* , s. 92. Namık Kemal'in, o sırada neşredilen Ernest Renan'ın İslâmiyet ve ilim ile ilgili görüşlerini şiddetle reddedip İslâm-ilim arasında süregelen müsbet ilişkiyi savunduğuna ayrıca işaret etmekte fayda vardır. Namık Kemal'in bu konudaki yazıları daha sonra diğer eserleriyle beraber yayınlanmıştır. bk. *Külliyât-ı Kemal I: Renan Müdafaanamesi*, İstanbul 1328. Bu reddiye, Batı'da çıkan İslâm'a yönelik yayınlara dikkatleri çeviren ilk eserlerden olması açısından önem arzeder. Ayrıca Ziya Paşa bir şiirinde,

İslâm imiş devlete pâbend-i terakkî
Evvel yoğidi işbu rivayet yeni çıktı.

diyerek bu iddialar karşısında tepkisini dile getirir (bk. *Terkîb-i Bend*, X, Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, s. 36).

167 "Biz adam olmak istersek iyice bilmeliyiz ki bugün elimizde fuyûzât-ı dîniye ve fazîlet-i eslâf ve fetânet ve celâdet-i tabiiyye ve hüsn-i ahlâk ve kabiliyet-i erâzîden başka fahredecek bir şeyimiz yoktur" (bk. *Namık Kemal'in Husûsî Mektupları*, I, 164). "Biz medeniyetimizi ilerletmek için Avrupa'dan mahsûl-i akl olan terakkiyât-ı ilmiyye ve sınâiyyeyi almaya çalışacağız. Sokak baloları, ahlak serbestliği, açlıktan ölenlere acımamak, insaf ve merhamete lüzumsuz iki lügat-ı garîbe nazarıyla bakmak gibi beliyyât-ı şeytaniyesini istemiyoruz. .." (*İbret*, 13/1'den naklen Hanioğlu, *Osmanlı İttihâd ve Terakkî Cemiyeti* , s. 29). Yeni Osmanlıların görüşlerinin geniş bir analizi için ayrıca bk. Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thoughts*, s. 283-384.

168 Burada İslâm dünyasında kendinden sonra gelen İslamcı, Batıcı ve diğer görüşlerden birçok kesimi etkileyen Efgânî'yi bir "efsane" olarak gören araştırmacılara katılmadığımızı da belirtmiş oluyoruz (Söz konusu değerlendirme için bk. Türköne, *Bir Siyâsî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 35).

169 Döneminde pek yaygın olmadığı halde geniş bir felsefe bilgisine sahip bulunması ve İran asıllı oluşu, felsefeyi kendi geleneği içinde devam ettiren Şia mezhebine mensup olabileceğini gündeme getirmişse de (Hourani, *Arabic Thought*, s. 108; Keddie, *An Islamic Response*, s. 8-9), Efgânî'nin çalışmaları daha çok Sünnî dünyada yoğunlaşmış ve öğrencileri de daha çok bu kesimden olmuştur. Carré, Efgânî'nin bir konuşmasından hareketle (bk. Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Ustâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, II, 7-14) onda İbn Haldûn tesiri üzerinde durur ("Jamal al-din al-afghani a-t-il lu la muqaddima d'ibn khaldun", 301-316). Carré, Efgânî'nin "Felsefetü's-sınâa" adıyla yayınlanan makalesi ile İbn Haldûn'un *Mukaddime* 'sinde yer alan benzer cümleleri alarak mukayese etmektedir.

170 Efgânî'nin Mısır gibi bir yerde çevresine öğrenci toplayıp onlara derinden tesir etmesi onun Ezher'den farklı bir öğretim metodu kullanması ve kuru bilgiler yerine hedef ve gaye göstermesi, ezberletme yerine inceleme ve soruşturmaya teşvik etmesi ile açıklanabilir. Kudsi-Zadeh, "Islamic Reform in Egypt: Some Observation on the Role of Afghani", s. 9.

boyunca İslam ülkelerini dolaşarak müslümanların durumunu gören Efgânî, Batı'yı da, gerek İslam topraklarını işgalleriyle gerekse sürgüne gittiği Paris ve ziyaret ettiği Londra'da tanıdı.[171]

Efgânî emperyalizmi İslâm dünyasının varlığını devam ettirebilmesine karşı bir tehlike olarak görmüş ve bu yüzden Batı'ya siyasî teslimiyeti reddetmiştir.[172] Bu sebeple Hindistan'da bazı fikirleri paralellik arzetmesine rağmen, Batı'nın hükümranlığını kabul ettiği ve İngilizlerle işbirliği yaptığı için Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarına karşı aslı Farsça olan *er-Red ale'd-dehriyyîn* 'i yazan[173], Mısır'da

---

171 Hayatının belirli safhaları İran (1838-1866), Afganistan (1866-1868), İstanbul (1869-1871), Mısır (1871-1879), Hindistan (1879-1882), Paris (1883-1884), Londra (1885-1886), İran, Rusya ve tekrar İran (1886-1892) ve 1892'de Bağdad, Basra ve Londra'daki kısa ikametlerinden sonra son yılları İstanbul'da (1892-1897) geçmiştir. Efgânî üzerinde yapılan en ciddi ve geniş biyografi çalışması Nikki R. Keddie tarafından yapılmıştır: *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political Biography* (Berkeley 1972). Keddie'nin ayrıca *An Islamic Response to Imperialism: Political an Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani"* (Berkeley 1983) adlı bir eseri de vardır. Efgânî 'nin görüşleri üzerinde yapılan diğer önemli bir çalışma da Homa Pakdaman'ın, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani* (Paris 1969) adlı eseridir. Albert Kudsi-Zadah ise Efgânî'nin bütün eser ve makaleleri ile üzerinde yapılan çalışmaların bibliyografik künyelerini toplayarak Efgânî araştırıcıları için iyi bir hizmet yapmıştır: *Jamal al-Din al-Afghani, An Annotated Bibliography*, Leiden 1970. Elie Kedourie'nin Efgânî ve Abduh'u inançsızlıkla niteleyen *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (London 1966) adlı eseri ise ön yargılar ihtiva eden bir çalışmadır. Arapça yazılmış birçok Efgânî biyografisi arasında incelemeye değer olarak Abdülkâdir el-Mağribî (Kahire 1948); Mahmûd Kasım' (Kahire ts.); Abdurrahman Rafi'î (Kahire 1957); Mahmûd Ebû Reyye (Kahire 1980)'nin *Cemaleddin el-Efgânî* adlı eserleri ile Hânî Abdülvehhâb Mer'aşlî'nin *et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsır: Cemâleddîn el-Efgânî ve kadâye'l-müctemei'l-İslâmî*, (İskenderiyye ts.) ve Abdulbâsıt Muhammed Hasan'ın *Cemâleddin el-Efgânî ve eserühü fi'l-âlemi'l-İslâmî* (Kahire 1402/1982) adlı çalışmaları sayılabilir. Muhammed Paşa el-Mahzûmî'nin derleyip neşrettiği bazı konuşma ve görüşleri ihtiva eden *Hâtırâtu Cemâleddîn el-Efgânî el-Hüseynî* (Beyrut 1980); İ. Efşâr ve A. Mehdevî'nin *Documents inédits concernant Seyyed Jamal-al-Din Afghani* (Tahran 1963) adıyla yayınladıkları belgeler ile Muhammed Amâra'nın *el-A'mâlü'l-kâmile li's-Seyyid Cemaleddin el Efgânî* (Beyrut 1979) adlı Efgânî'nin mevcut eserlerini yeniden neşreden derlemesini ayrıca zikretmek gerekir.

172 Bu konudaki görüşleri için bk. *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 85-86. Tibi'ye (*Arab Nationalism*, s. 64) göre, Abduh ve Efgânî'nin yazılarında İslâm Batı'ya karşı harekete çağıran anti-sömürgeci bir ideoloji haline gelmektedir. Keddie de, Afgani'nin Hindistan'da bulunduğu sırada İngilizlere karşı cihad ilan eden İslami gruplardan bu yönde etkilenmiş olabileceğini ileri sürer (*An Islamic Response*, s. 11-12).

173 Seyyid Ahmed ve çevresi tabiat ve tabii ilimler gibi ifadeleri sık sık kullanmaları sebebiyle kendilerine Neyçiri (naturist) adı verilmişti. Kitabında onları evrimci ve materyalist olmakla itham eden Efgânî'nin bu eserinin orijinal adı, *Hakikat-i Mezheb-i Neyçirî ve Beyân-ı Hal-i Neyçiriyân* (Haydarâbâd 1298/1881) olup kendisi hayatta iken öğrencisi Muhammed Abduh tarafından Arapça'ya ve Yakub-zâde Münir tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Daha sonra pozitivizm ve materyalizme reddiye türündeki yazılara öncülük yapan kitabın diğer bilinen tercümeleri şunlardır: Goichon, *Réfutatation des matérialistes* (Paris 1942), Akpınarlı *Tabiatçılığı Red* (Ankara 1956) ve Keddie-Algar, *The Truth about the Neicheri Sect and an Explanation of the Neicheris* (Berkeley 1968). Efgânî-Seyyid

İngilizlerin hakimiyet kurmasına karşı mücadele eden[174], Paris'te Muhammed Abduh'la beraber çıkardığı 18 sayılık *el-Urvetü'l-vuskâ* dergisinde yabancı hakimiyetini reddeden ve müslümanları uyaran[175], İstanbul'da da II. Abdülhamid'in siyâsî çalışmalarına destek veren[176] Efgânî'nin bu yoğun faaliyeti bütün araştırmacılarının dikkatini çekmiştir.

Onun bitmeyen enerji ve parlak zihnî kapasitesini, o günün şartlarından dolayı, müslüman toplumların uzun vadede ihtiyaçlarının fikrî temelleri yerine, daha çok acil siyâsî ve güncel problemlere hasretmesi sonrakiler tarafından bir kayıp olarak düşünülmüştür. Muhammed İkbâl, Efgânî'nin İslâm düşünce tarihi ve yaşantısı ile ilgili derin bilgisini tecrübeleriyle birleştirmesinin, kendisini geçmişle gelecek arasında bir köprü haline getirdiğini belirterek, "eğer onun yorulmak bilmeyen enerjisi bölünmeyip tamamen İslâm'ın inanç ve yaşama sistemine tahsis edilseydi, İslâm dünyası bugün daha sağlam temeller üzerinde olacaktı" der.[177] Nitekim Efgânî'nin en yakın öğrencisi olan Abduh hayatının son dönemini politik tartışmalardan uzak olarak başta Ezher Üniversitesinin ıslâhı olmak üzere eğitim ve cemiyetle ilgilenmiştir.

münasebeti için ayrıca bk. "Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", s. 56-78.

174 Keddie, *An Islamic Response*, s. 20.

175 Efgânî dergide müslümanları eğitim ve yayın gibi uzun vadeli çalışmalardan çok birlik halinde aksiyona ve mevcut duruma müdahale etmeye teşvik eder (s. 56-57). Jomier, kitap halinde yeniden basılan *el-Urvetü'l-vüskâ* (bk. Beyrut 1389/1970) üzerinde yaptığı çalışmada dergideki makalelelerin ana temalarını tasnif ederken, bunlar arasında müslümanların parlak geçmişi ve bunun tekrar elde edilmesi, İslâm kimliği, İslâm dünyasının inkırâzı ve milletlerin yükseliş-çöküş kanunları gibi konular tesbit etmektedir ("La revue al-'Orwa al-Wothqa et l'autorité du coran" s. 16 vd.). Nitekim ilk sayıdaki takdim yazısında derginin, Şarklıları içine düştükleri zayıflıktan kurtarmak, bu hastalık durumunun sebep ve amillerini göstermek ve bundan kurtuluş yollarını onlara öğretmek hedefini taşıyacağı bildirilmiştir (*el-Urve*, s. 47-48).

176 İstanbul'da da ilim çevreleriyle temas kuran Efgânî Darülfünun müdürü Hoca Tahsin Efendi ile olan tanışmaları sayesinde Darülfünun'un açılışında bir konuşma yaptı (Konuşmanın metni için bk. Keskioğlu, "Cemaleddin-i Efgani", s. 96-97), daha sonra da Maarif heyeti âzâlığına getirildi. Ancak Efgânî'nin verdiği bir konferansta kullandığı felsefî dil muhafazakâr ulemâ arasında hoşnutsuzluğa sebep olunca İstanbul'u terketmek zorunda bırakıldı. Abdülhamid'in davetiyle yirmi yıl sonra tekrar İstanbul'a gelen Efgânî geri kalan ömrünü burada geçirdi ve Maçka'da defnedildi. Efgânî'nin İstanbul'daki ikametleri ve burdaki tesirleri konusunda daha geniş bilgi için bk. Bilgegil, "Cemaleddin Efgânî ve Türkiye I-II", *KAM*, VI/3, 54-67 ve VI/4, 53-66.

177 Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 78. Çağdaş araştırmacılardan Hamid Enayet XIX. yüzyıldaki sömürgeleştirme hareketine karşı da olsa fikrî uyanışın politik manevralara feda edilmiş olmasını o dönemin zayıflığı olarak kabul eder. bk. Enayet, "Review of *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A Political Biography* by Nikki R. Keddie", *Iranian Studies*, VI/4, s. 254.

W. S. Blunt Efgânî'yi değerlendirmesinde, Türkiye ve Mısır'daki Batılılaşma yanlısı reformcuların değişimleri yaparken âdeta şiddet kullanarak, ulemâdan istekleri dışında zorla alınan fetvalarla ve bunların Kur'ân ve hadislerle uygunluğunu aramadan uyguladıklarını, dolayısıyla politik reformların halkın teklifi ile değil, daima yukarıdan empoze edildiğini ve kamuoyu tarafından genellikle desteklenmediğini belirterek Cemâleddîn Efgânî'nin orijinalliğinin İslâm'ın geçmişini modern bilgiyle kaynaştırma çabalarında yattığını söyler.[178] Nitekim Efgânî'nin kendisi, Batının siyâsî yayılmacılığına karşı mücadele ettiği gibi, fikir alanında da Batı'yı topyekün taklide çalışanları da yazılarında sert bir dille yermiştir.[179]

Dönemindeki karmaşık hadiseler nedeniyle faaliyetleri daha çok siyâsî manevralar şeklinde göze çarpıyorsa da Efgânî'nin fikrî sahada da önemli bir yeri vardır. Bu konudaki bütün gayreti, İslâm dininin akıl ve bilimle tam anlamıyla uyuştuğunu ve bunu tarihte ispat ettiğini vurgulamak[180], ilim ve ictihadın yaygınlaşması için müslümanları uyandırıp telkinlerde bulunmaktı.[181] Müslümanların düşüş nedenleri arasında hilâfet rütbesinin ilim rütbesinden ayrılması yani hilafetin kendi kendisiyle yetinip ilim desteğini aramaması şeklindeki[182] tesbiti orijinaldir.

---

178 Blunt, *Secret History of British Occupation of Egypt*, s. 100-101.

179 *el-Urve*, 59-60. Yazının devamında bu ümmete geçmişte olduğu gibi yine hayat verecek unsurun, bid'atlardan arınmış din olacağı vurgulanmaktadır (s. 62).

180 Kudsi-Zadeh, a. g. m., s. 10. Bu konudaki fikirlerini Paris'te iken E. Renan'a verdiği cevapta genişçe serdetmektedir, bk. *Journal des Débats*, 18 Mai 1883. Efgânî bu cevabında o dönemin Batı literatürüne hakim olup Renan'ın temsilciliğini yaptığı ve yalnızca Avrupa'nın bir kültürel medeniyet kurabileceğini ileri süren ve diğer milletlerin medeniyet kurma kapasitesini inkâr eden ırkçı eğilime karşı çıkar.

181 Osman Emin, Doğunun geriliğini irade eksikliğine bağlamasını Efgânî'nin en önemli yönü olarak telakki eder: *er-Red ale'd-Dehriyyîn* (Takdim), s. 10. *Türk Yurdu* mecmuasında çıkan T. Y. imzalı bir yazıda onun şu vasıfları öne çıkarılmaktadır: "..Müşarün ileyh siyâseten ittihâd-ı İslâmcı, fikren hakîm ve filozoftu. İslâmiyetin almış olduğu şekl-i hâzıranın şiddetle muhtâc-ı tasfiye ve ıslah olduğu, ulûm ve fünûn-ı cedîdenin lüzûm-ı iktisâbını şiddetle müdafaa ederdi ve bütün hayatı şu kanaat ve efkârını neşretmeye sarfeyledi. İslâm hükümdarları kendisinden korktukları kadar İngiliz, Rus hükümetleri de merhumdan tevehhuş ve daima kendisini takib ediyorlardı". bk. "Şeyh Cemaleddin Efgânî", *Türk Yurdu* , VI/8, 1330, s. 2267.

182 *el-Urve* , s. 73-74.

C. BATILILAŞMA KONUSUNDA SAFLAŞMA VE YENİ ÂLİM TİPİ

Batı'nın kültür ve bilimine yönelik farklı bakış açıları XIX. yüzyılın sonlarından itaberen İslâm dünyasındaki aydınlar arasında yavaş yavaş fikir ayrılıkları ve gruplaşmalar meydana getirmiştir. Bir yanda her türlü yeniliğe kapalı olan, medreselere çekilip dış dünya ile bağlantılarını kesen ve içinde bulundukları durumu sorgulamak istemeyen yerleşmiş din ve eğitim anlayışının mensupları vardı. Bunlar çatışmanın dışında kaldıkları için burada ele almıyoruz. Asıl mücadele iki kesim arasında yaşanıyordu. Bir kısım mütefekkirler Batı âlemindeki maddi güç ve nimetleri ön plana çıkararak Batı medeniyetinin örnek alınmasını talep etmekteydi. Bunlar arasında tedricî olarak dinî motifleri ve İslâmın tarihî ve kültürel mirasını dışlayan kişiler de yer alıyordu. Bu tip kökten "Batıcı"ların karşısında, diğer tarafta "İslâmcı" olarak tanımlanan yenilikçi İslâm âlimleri bulunuyordu. XX. yüzyılın başlarında iyice belirginleşen bu saflaşma, aynı zamanda İslâm dünyasındaki yayın hayatının ana meselesi de olmuştur. Şimdi bu tartışmanın taraflarını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

1. Batıcı Aydınlar ve Temsil Ettikleri Felsefî Akımlar

Osmanlı merkezinde İkinci Meşrutiyeti gerçekleştirip İttihâd ve Terakkî hâkimiyeti ile idareyi ele alan Jön Türkler, 1900'lerin başından itibaren Osmanlı Devletinde Batılılaşma faaliyetlerine farklı bir boyut kazandırmıştır. Daha önce yalnızca ilmî ve teknolojik üstünlükleri ile Batı'yı ön plana çıkaran bu kişiler bundan böyle, kültürel değerler de dahil olmak üzere her yönüyle Batı medeniyetinin örnek alınmasını savunmaya başladılar. "Terakkî" uğruna dinî kaygıların da bir tarafa bırakılmasını isteyen veya bunları tamamen kişisel yorumlara tabi tutan bu düşünürler, dinin toplum hayatında üstlendiği rolü "ulûm"a tevdî ederek bilimin her konuda tartışılmaz üstünlüğünü savundular.[183] Ancak Jön Türkler yayınladıkları

183 Hanioğlu, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim", s. 186. Hüseyin Câhid meşrutiyetten önce yazdığı bir yazısında "İstesek de istemesek de Avrupalılaşmak zorundayız. Nasıl giydiğimiz pantolon Avrupa'dan geliyorsa... edebiyatımız da oradan gelecektir" *Kavgalarım* 'dan naklen Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 377-378.

tercüme, makale ve kitaplarla bu fikirlerini dışarıya vurdukça, meşrûtî yönetime geçme konusunda kendileriyle beraber mücadele eden, aynı hareketin içinde ve dışındaki diğer muhafazakâr şahsiyetlerin tepkisiyle karşılaştılar. Bu durum giderek fikrî ve siyâsî kutuplar meydana getirdi.

Modern bilim ve müesseselere İslam geleneğinde yer bulmaya gayret gösteren Yeni Osmanlılar'dan farklı olarak Jön Türkler'in etkili kanadı her şeyin Avrupa ulûm ve fünûnundan alınmasını savunuyordu.[184] Kanûn-i Esâsî çerçevesiyle belirlemeye çalıştıkları Osmanlılık kimliğini zamanla terkedip Türk milliyetçiliğine doğru yönelen Jön Türkler, birçok edebiyat eseri ve romanı tercüme etmeleri yanında "Kütübhâne-i İctihâd", "Kütübhâne-i Teceddüd-i İlmî ve Felsefî" gibi serilerle de bazı akımların ilim çevrelerine girmesini sağladılar.

Bu münasebetle, Batı düşüncesi ve fikir akımları ile temas kurup Osmanlı Devleti'nin son yıllarında "inkârcı cereyanlar"ın Türkiye'ye transferinde büyük rol oynayan ve aynı zamanda bunların temsilcisi durumuna gelen şahıslardan bazıları[185] üzerinde kısaca durmakta fayda vardır. Bunlar arasında **Bahâ Tevfik**

---

184 Şu sözler bu anlayışı çok açık bir şekilde dile getirir: " Halbuki İbn Sinâ'nın tıbbıyla sıtmayı bile kesmeğe muktedir olamayacağımız gibi Câhız'ın kimyası ve İbn Rüşd'ün hikmetiyle de ne demiryolu lokomotifiyle vapuru kullanabiliriz, ne telgraf kullanabiliriz. Bunun için biz ulemâ-yı İslâm'ın âsârıyla uğraşmağı tarih ve âsâr-ı atîka ulemâsına bırakarak, temeddün etmek ister isek, ulûm ve fünûnu Avrupa medeniyet-i hâzırasından almalıyız." Ş. Sâmî, "Medeniyet-i Cedîdenin Ümem-i İslâmiye'ye Nakli", s. 180-181.

185 Bu kişilerin hepsini ele almak gereksiz olup çalışmamıza bir şey kazandırmayacaktır. İsim verecek olursak çeşitli farklılıklarına rağmen, Beşîr Fuâd (1852?-1887), Sâlih Zekî (1864-1921), Ahmed Şuayb (1876-1910), Ahmed Rızâ (1859-1930), Prens Sabahaddin (1877-1948) ve Celâl Nûrî (1877-1939) gibi daha başka mütefekkirler düşünülebilir. İncelemeye almadıklarımız arasından bir-ikisi için ise özellikleri sebebiyle burada tanıtıcı bilgi vermeyi uygun görüyoruz. Kendini pozitivist ve tabiatçı olarak tanıtan **Beşîr Fuâd** intiharla sona eren kısa ömrüne rağmen yayınladığı birçok tercüme, eser ve makale arasında en önemlileri *Victor Hugo* ve *Voltaire* adlı biyografileri, *Beşer* adlı fizyoloji çalışması başta gelir. Aydınlanma filozoflarını metheden, Voltaire'in etkisiyle, taassup ve cehalet kaynağı gördüğü Hıristiyanlığa büyük bir nefret duyan, buna karşılık müslüman filozoflara saygı duyan Fuad pozitif ilim ve maddenin ötesinde bir şey tanımamıştır. Beşir Fuad 'la ilgili daha detaylı bilgi için bk. Ahmed Midhat, *Beşir Fuâd*, İstanbul 1304; Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, İstanbul ts.; Işın, "Osmanlı Materyalizmi", s. 365-367; Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 227-245; Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 235-280.

Bir diğeri **Ahmed Rızâ**'dır. Gizlice gittiği Paris'te *Meşveret* (Mechveret) gazetesini (1895) çıkarmıştır. Bilâhare İttihât ve Terakkî'nin başkanlığına seçilen ve 1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle, önce milletvekili sonra Meclis Başkanı olan Rızâ, Pierre Laffitte kanalıyla aldığı Auguste Comte 'un felsefî görüşlerini siyâsî ve ahlâkî platforma çekme imkânı kazanmış, dolayısıyla Pozitivizmin Türkiye'de yayılmasında teorik ve pratik katkısı olmuştur. bk. Korlaelçi, a. g. e., s. 248-249; a. mlf., "Ahmed Rıza (1859-1930)", s. 47-58; Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", s. 356-9. Ahmed Rızâ'nın

(1881-1914), *Felsefe Mecmuası, Piyano: Düşünüyorum* ve *Yirminci Asırda Zekâ* gibi mecmualardaki yazılarıyla tanınan ve ezeli madde anlayışıyla materyalizmin Türkiye'de fikir babalığını yapan kişidir.[186] L. Buchner'den (1824-1889) *Madde ve Kuvvet* 'i (Fransızca çeviri *Matière et force* 'dan), E. Heackel'den (1834-1919) de *Vahdet-i Mevcûd* 'u (*Monisme*) tercüme ederek Avrupa'da yüzyılın sonlarında oldukça zayıflayan biyolojik ve evrimci materyalizmi "ilim" olarak takdim etmeye çalışmıştır.[187]

Tıp doktoru olan **Abdullah Cevdet** (1869-1932) de büyük oranda Fransız sosyoloğu Gustave Le Bon'un (1841-1931) etkisinde kalarak bütün gayretini onun eserlerini tercüme ve görüşlerini yaymaya harcamış, siyasî ve kültürel faaliyetleri ile de Abdülhamid ve sonrası dönemlerde ün yapmış bir şahsiyettir.[188] Çıkardığı *İctihâd* dergisi ve eserleriyle ilim câmiasını etkileyen Cevdet, Buchner'den yapılan ilk Türkçe tercüme olan *Fizyolocya-i Tefekkür* 'den başka özellikle R. P. Dozy'den (1820-1883) çevirdiği *Tarîh-i İslâmiyet* ile şimşekleri üzerine çekmiştir.[189] Abdülhamid döneminde diğer Jön Türkler gibi, ilerleme ve muhalefet aracı olarak İslâmî motifleri kullanmasına karşın[190] İttihâd ve Terakkî iktidarında bu tavrını

Meşveret 'in başlığı altına koyduğu "Ordre et Progress" ibâresi aynı zamanda pozitivistlerin de sloganıdır. Rıza'nın siyâsî yönü ve *Meşveret* 'in daha geniş bir tahlili için bk. Mardin, *Jön Türkler'in Siyasî Fikirleri*, s. 129-162.

Batı düşüncesi ile meşgul olup okullarda felsefe öğreten ve ömrünün son yıllarını dışarıda geçiren "filozof" **Rızâ Tevfîk** (1868-1949) de gençliğindeki materyalist çizgiyi sonradan terkeden Tevfik *Felsefe Dersleri* ve *Kamûs-i Felsefe* adlı eserleri yanında özellikle *İctihad* ve *Ulûm-i İktisâdiyye ve İctimâiyye* gibi mecmualardaki birçok makalesi ile Batı düşüncesinin tanınmasına katkıda bulunmuştur. bk. Hilmi Yücebaş, *Filozof Rıza Tevfik*, İstanbul 1978, Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 406-424; Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 284-312.

186 İslâmî kültürü ve Arapça bilgisi olmayan aydınlardan olan ve bir felsefe dili kurmaya çalıştığını söyleyen Bahâ Tevfik için bk. Ülken, a. g. e., s. 365-386; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s. 47-88; Akgün, *Materyalizmin tarkiye'ye Girişi*, s. 235-280; Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", s. 368-370.

187 bk. *Madde ve Kuvvet I-II*, İstanbul ts (Dersaâdet Kütüphanesi); *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabiat Aliminin Dini*, İstanbul ts (Dersaâdet Kütüphanesi). Her iki kitapta mütercim imzası olarak Bahâ Tevfik'ten başka Ahmed Nebîl adı da bulunmaktaysa da bunun gerçek bir şahsiyet olduğu şüphelidir (Ülken, a. g. e., s. 365-366).

188 Abdullah Cevdet için bk. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981; a. mlf., "Abdullah Cevdet", *DİA*, I, 90-93; Mardin, a. g. e., s. 163-183; Ülken, a. g. e., s. 387-405; Bolay, a. g. e., s. 18, dn. 4; Akgün, a. g. e., s. 378-414; Işın, "Osmanlı Materyalizmi", s. 367-368.

189 *Târih-i İslâmiyet* (I-II, Kahire 1908) ve ona Abdullah Cevdet'in eklediği "Tekmile" (II, 685-730)'ye yapılan birçok tenkid arasında en önemli olanı İsmail Fennî'nin *İzâle-i Şükûk* (İstanbul 1928) adlı eseridir.

190 Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 129-158.

tedricen terkedip tekâmül ve biyolojik materyalizmi savunan Abdullah Cevdet'e göre artık modern dünyanın tek medeniyeti, "tefevvuk"un sembolü olan Avrupa medeniyetidir.[191] Geri kalışın nedeni de Asyalı kafası, dejenere olmuş gelenekler ve dünya işlerini hükmü altına alan din sistemidir.[192]

Radikal değişim önerileri, ahlâkî ve rasyonel bir din yaklaşımı ile Cumhuriyet dönemi siyaset ve sosyal ilimlerinde etkisi hissedilen[193] diğer önemli bir mütefekkir olan **Ziya Gökalp** (1876-1924) da Batılılaşma yolunda büyük rol oynayan kişiler arasındadır. Batıcı düşüncenin yanında, yüzyılın başında güçlenen ve konumuza girmediği için detaylarına girmeyeceğimiz Türkçülük akımının da temsilcisi olan Gökalp, eski değerleri beğenmediğini, yeni bir hayat ve yeni değerler istediğini vurgular. Ziya Gökalp, E. Durkheim (1858-1917) ekolünün takipçisi olduğu gibi şiir ve yazılarında A. Comte'un (1798-1857) "üç hal kanunu" ve "insanlık dini"ni imâ eden görüşler ileri sürer ve sosyolojik evrime uygun olarak İslâm'daki fıkhın da "serbest" yorumunu savunur. Ayrıca Gökalp, ümmet medeniyeti fikrinin, müslüman milletlerin kendi "hars"larını (kültür) kaybedip geri kalmalarına neden olduğunu belirterek *Türkleşmek, Muasırlaşmak İslâmlaşmak* ve *Türkçülüğün Esasları* gibi kitapları ile İslâm öncesi Türk tarihi konusundaki muhtelif makalelerinde Türkçülüğü sosyolojik doktrin haline getirmiştir.[194]

Mısır'da ise durum biraz daha farklı durumda olup Batıcı hareketi büyük ölçüde Suriye ve Lübnan'dan gelen Hıristiyanlar temsil etmiştir. Lübnan'lı hıristiyanlardan olup Beyrut Amerikan Kolejinde, ardından da Paris'te tıp eğitimi gören ancak daha sonra Mısır'a yerleşen pozitivist ilim adamlarından **Şiblî**

---

191 "...Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle, dikeniyle isticlâs etmek mecburidir...", bk. Abdullah Cevdet'in *İctihâd*, 89'daki yazısından naklen Lewis, *The Emergence*, s. 236. Araştırmacılar Cevdet ve arkadaşlarının görüşleri ile sonraki Cumhuriyet inkılapları arasında büyük benzerlik ve etkileşim görmektedir (Hanioğlu, a. g. e., s. 405-6; Lewis, a. g. e., s. 267). Kendi grubunca tahayyül edilen fert ve toplum düzeni ile ilgili, özellikle sonraki inkılaplarla karşılaştırmak üzere bk. Kılıçzâde İsmail Hakkı (İ. H.), "Pek Uyânık bir Uyku", *İctihâd*, 55, 21. Şubat 1328, s. 1226-1228 ve 57, 7 mart 1329, s. 1261-1264.

192 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 406. Abdullah Cevdet'in İslâm'daki katılığa karşı Bahâiliği methettiği de nakledilmektedir: Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 80.

193 Shaw-Shaw, *History*, II, 301.

194 Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, s. 70-79; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 493-543 ve 584-614; Berkes, a. g. e., s. 416-418, 433. Gökalp felsefesi ve etkisi için ayrıca bk., Sharif (nşr.), *A History of Muslim Philosophy* içinde Berkes, "Renaissance in Turkey: Zia Gökalp and His School", s. 1513-1523; Kongar, "Ziya Gökalp", *Türk Toplum Bilimcileri*, I, 29-77.

Şümeyyil (1850-1917) modern bilimi Arap dünyasına tanıştırmada büyük bir rol oynayan kişilerden biridir. Dönemin sosyo-biyolojik görüşlerini benimseyip Huxley (1825-1895) ve Spencer'in (1820-1903) fikirlerini alan, ayrıca Buchner (1824-1899) ve Heackel'den (1834-1919) de etkilenen Şümeyyil'in diğer yazarlarla birlikte *el-Muktataf* dergisinde[195] çıkan yazı ve tercümeleri çeşitli felsefî akımlara, özellikle de Darwinizme Arap ve İslâm dünyasında zemin hazırlamış[196], Sultan Abdülhamid'e hitaben yazdığı bir risâlesinde Osmanlı İmparatorluğunun kötü durumunu üç şey, "bilim, adalet ve hürriyet"in olmamasına bağlamıştır. Ayrıca *Felsefetü'n-nüşû' ve'l-irtikâ* adlı eserinde her şeyin kaynağının sonu olmayan madde olduğunu ve maddenin çeşitli safhalarla insana kadar çıktığını ifade ederek tabiatta bu yönde bir birlik (tevhid) olduğunu ileri sürdü.[197] Hıristiyanlığı da tenkid edip bilim dini iddiasında bulunan Şümeyyil, dinlerin tefrikaya sebep olduğunu, farklı dinleri içine alan vatan birliğinin de yeterli olmayıp dünya vatandaşlığına dönüşmesi gerektiğini söyleyerek "iştirakiyye" (Arap Sosyalizmi) akımının doğmasına yol açtı.[198]

Aynı şekilde evrim teorisi ve pozitivist bilimin diğer görüşlerini yaymak için çaba sarfeden dönemin bir diğer hıristiyan asıllı yazarı **Farah Antûn** (1874-1922) 'dur. Rousseau'nun (1712-1778) *Emile* 'ini çevirmesinin yanında çıkardığı *el-Câmi'a* dergisinde daha çok Fransız düşünce ve edebiyatına eğilim gösterdi. *Vié de Jésus* adlı kitabını Arapça'ya çevirdiği Renan'ın (1832-1892) etkisinde kalıp, daha sonra onun izinde giderek yaptığı İbn Rüşd'le (ö. 595/1198) ilgili te'lifinde din-bilim çatışmasını İslâm'a teşmil eden Antûn, Muhammed Abduh'un (1849-1905) *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye* adlı reddiyesine ve Reşid Rızâ'nın (1865-1935) sert tenkitlerine maruz kaldı.[199] Din taassubunu kaldırma gayesiyle İbn Rüşd'ü konu alan Antûn,

---

195 Beyruttaki Protestan Kolejinde hocalık yapan Fâris Nimr ve Yâkub Sarrûf tarafından 1876 yılında Beyrut'ta' çıkarılmaya başlanan, sonra da Kahire'ye taşınan haftalık *el-Muktataf* dergisi modern bilimin bazı konularına ve çeşitli Batı'lı filozofların görüşlerine yer vererek bunların Arap toplumunda yerleşmesine çalışmıştır. Zıt görüşlerine rağmen, Batı literatürünü takip edemeyen müslüman düşünürler de modern bilimi tanımada *el-Muktataf* dergisinden istifade etmişlerdir (İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 61-62). *el-Muktataf* 'ın ilmî muhtevası ve diğer bazı dergiler için bk Farah, Awakening Interest in Western Science and Technology in Ottoman Syria", s. 412-414.

196 Şümeyyil, Buchner tarafından Darwin'in eserine yapılan şerhi Arapça'ya tercüme etmiştir. bk. Fakhri, "The Materialism of Shibli Shumayyil", s. 59.

197 Hourani, *Arabic Thought*, s. 248-249.

198 Hourani, a. g. e., s. 250-252.

199 Rızâ, *Târihu'l-Ustâz*, I, 811-816.

Renan gibi, bu İslâm filozofunun din ve vahyi "halkın anlaması için hakikatı sembollere büründüren peygamberlerin bir kabiliyeti" şeklinde tarif etmesi cezbetmişti.[200] Ona göre bu yüzden dinler arasında fark yoktur. Avrupa ülkelerinin kısmen muvaffak oldukları üzere insanların bu bağlardan kurtulması devam etmeli ve ilim tamamen dinin yerini almalıdır.[201]

Mısır müslümanları arasında da radikal Batı'cı düşünürler çıkmıştır. Mısır'ın 1922'de bağımsızlığını kazanmasından sonra elit tabakada güç kazanmaya başlayan bu kişiler İslâmî müesseselerin ıslâhı yerine varlıklarını tartışma konusu ettiler. Daha önce değindiğimiz üzere, Pozitivizm ve Darwinizm gibi akımlar ile bazı materyalist düşünceler bir kısım ilim adamları arasında daha önceden tesirini hissettirmişti. Özellikle Fransa'ya gönderilen öğrenciler arasında Auguste Comte (1798-1857), Ernest Renan (1832-1892) ve Emile Durkheim'in (1858-1917) öğrenciliğini yapanlar oldu.[202] Yüzyılın başındaki radikal grubun mensuplarından biri olan **Ismail Mazhar** (1891-1962), gençliğinde bilimsel pozitivizmi benimseyerek İslâm'ın çeşitli yönlerine ve temel prensiplerine yönelik hücumlar yaptı. Selâme Mûsâ ile birlikte Darwin (1809-1882) ve Freud'ün (1856-1939) kitaplarını Arapçaya çevirip teorilerini yerleştirmeye çalışan, felsefî ve sosyal görüşlerini bütünüyle Batı'lı düşünürlerden alan ve Batı medeniyetini insanlığın maddî ve mânevî gelişmesinin en üst seviyesi olarak gören Mazhar ve arkadaşları yayınladıkları *el-Usûr* (1927-1931) dergisinde ılımlı modernistleri de tenkid ediyorlardı.[203]

Hindistan'a gelince müslümanlar arasında bu türde Batıcı ya da din karşıtı kişilere pek rastlanmamaktadır. Orada da modernist çizgi ve liberal düşünceler XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren var olmakla birlikte, Batı felsefesinin inkârcı akım ve görüşlerini benimseyen, Türkiye ve Mısır'daki gibi radikal Batıcı olarak takdim edilebilecek şahsiyetler hemen hemen yoktur. Hint kıtasındaki müslüman aydınlar başta Seyyid Ahmed Han olmak üzere her ne kadar Batı

---

200 Hourani, *Arabic Thought*, s. 255; Vatikiotis, *The History*, s. 237.

201 Antûn, *İbn Rüşd ve Felsefetühü*, s. 157. 1920'lerde özellikle **Selâme Mûsâ** (1887-1958) ile dine yönelik eleştiri ve pozitivist çalışmalar yoğunlaştı. Hıristiyan aydınların Arap aleminde Batılışma ve laikleşme hareketindeki katkıları ve düşüncelerinin tahlili için bk. Sharabi, *Arab Intellectuals and the West*, s. 53-86. Selâme Mûsâ'nın görüşleri için bk. Mâzî, "Selâme Musâ ve Felsefetüh", s. 333-366.

202 Paris'e giden öğrencilerden birinin kitapları arasında pozitivizmin kurucusu Comte'un "à mon ancien élève Mustafa Mahramcî" diye imzaladığı kendi kitabı *Discours sur l'ensemble du positivisme* de bulunmaktaydı (Hourani, a. g. e., s. 138).

203 Vatikiotis, a. g. e., s. 306-307; Voll, *Islam*, s. 106.

bilimine büyük hayranlık duymuşlarsa da İslâmî kimliği vurgulamaktan hiçbir zaman geri durmamışlardır. Onlar arasında o dönemde mesela bir Abdullah Cevdet göze çarpmamaktadır. Bunun sebebi muhtemelen onların Batılılarla daha erken bir dönemde yakın bir temasa geçmeleri ve müslüman olarak tamamen onlar gibi olmanın imkânsızlığını görebilmeleridir.

Söz konusu kişilerin şahsında, Batı'dan İslâm dünyasına edebiyat, bilim ve felsefe kanalıyla gelen ve aydın kesim ile öğrencileri etkileyen, aynı zamanda İslâm dininin inanç esaslarını tehdit eden bazı akımlar söz konusudur.[204] Bunların başında her şeyi ve bütün varlığı maddeye dayandırarak ruh ve tanrı düşüncesini reddeden **materyalizm** gelmektedir. Bu akımın temelleri Sokrat öncesi düşünürlere ve Demokrit'e kadar gider. Çağdaş felsefede ise Aydınlanma düşünürleri arasında yaygın pasif ilah anlayışına dayalı deizm ile İngiltere de yayılan ve her şeyi duyulara indirgeyen emprisizmden etkilenerek gelişen ve Kant'ın metafizik eleştirisi ile kuvvet bulan bir akımdır. XIX. yüzyılda Batı'da yayılarak çeşitli ideolojiler tarafından benimsenen materyalizm, Allah'ın varlığını ve din fenomenini inkâr eden "ateizm" ile çoğu zaman birleşmiş ve Karl Marx tarafından "diyalektik ve tarihsel materyalizm"e dönüştürülerek sınıf mücadelesinin yanında "kutsal" kavramları ortadan kaldırma gayesi için kullanılmıştır. Materyalizm ayrıca ruhu kabul etmeyip hayatı cansız tabiata ve maddeye bağlayan "biyolojik" şekliyle de gelişmiştir. Bu akımın başlıca temsilcileri yukarıda belirttiğimiz gibi İslâm dünyasındaki aydınları en çok etkileyen L. Buchner ve E. Heackel'dir. Materyalizmin İslâm âlemindeki tesiri aydın ve öğrenciler üzerinde olmuş, zihinlerde meydana gelen şüpheler hayat tarzı ve dinî ve ahlâkî değerlere bakış biçimine yanısımıştır. Tercüme eserlerle gelen materyalist düşünceler, yukarıda saydığımız mensupları tarafından gazete ve dergilerle halka yansıtılmaya çalışılıyordu. Ancak gerek halkın dinine olan büyük bağlılığı gerekse aşağıda anlatacağımız âlimlerin tenkit ve reddiyeleri sebebiyle materyalizm belli bir kesimin dışında müslümanlar arasında fazla yayılmamıştır.

İslâm âlemini en fazla etki alanına alan akım ise **pozitivizm**dir. Kendisini bilimle eşleştirerek eğitim müesseselerinde etkisini günümüze kadar sürdüren bu akımın kurucusu Fransız düşünür A. Comte'tur. Dini, insanlığın gelişiminde bir

---

204 Bu akımların Batı'da ortaya çıkışlarını, dayandıkları felsefeleri ve kurucuları üzerinde daha önce durmuştuk. bk. bu tez, s.

dönemin müessir düşüncesi olarak gören ve artık tarihte kaldığını savunan Comte, gayba dayanan her türlü düşünceyi ve dolayısıyla vahiyle gelen ilâhî dini reddettikten sonra kendisi görülen tanrı anlayışına dayanan bir din kurmuştur. Comte'un şizofrenik görüşlerinden ziyade pozitivizm, bilimi esas alan ve pozitif anlayışla şartlanmış aklı yegane ölçü olarak telakki eden, dolayısıyla vahiyle gelen ilâhî müdaheleyi reddeden şekliyle İslâm dünyasına geçmiş ve yayılmıştır. Örnek hayat tarzı olarak kiliseyi bertaraf eden modern Batı medeniyetinin vardığı noktayı gösteren pozitivistler, geçmişe ve onun değerlerine bağlı kalınmamasını, kıyafetten örf ve âdetlere kadar her şeyin değiştirilmesini istedikleri gibi "bilim dışı" diye nitelendirdikleri dinin hukuk, iktisat ve siyaset gibi sosyal hayatın temel unsurlarına giremeyeceğini iddia ediyorlardı. Bu anlamda pozitivizm, dini hayatın dışına itip kafalara hapseden "sekülarizm" ile birleşmiş ve halka baskı yapmaya çalışmıştır. Dönemin müslüman âlim ve aydınları pozitivizm tehlikesini çabuk farketmiş tek başına bilimcilik ve akılcılığı reddetmişlerdir. Ancak o dönemde pozitivist bilim ve akla verilen büyük itibar sebebiyle dinî hüküm ve yorumlarda bazen peşin hükümlerin etkisinde kalabilmişlerdir.

Diğer önemli akım da evrim nazariyesinin sahibi Charles Darwin'e atfen şöhret bulan ve bütün dinlerde büyük bir kıymet verilerek Allah tarafından halkedildiği bildirilen insanın tabiî bir tekâmül sonucu hayvanlardan ve neticede cansız tabiattan geldiğini var sayan **darwinizm**dir. XIX. yüzyıl bilim çevrelerinde önemli bir etki yapan bu nazariye tabiatta büyük bir gaye, nizam ve hikmet bulunduğunu savunan dinleri de tehdit etmiş, her şeyi tesadüf ve ilâhî olmayan determinizmle açıklayarak insanlık tarihinin kabul ve inançlarını altüst etmeye çalışmıştır. Yaratıcıyı dışlamayan bir tekâmül düşüncesi mâkul görülüyorsa da, Darwin'ci mânada bir nevi materyalizmi hiçbir din mensubu kabul edemez. İslâm dünyasında "efsaneleştirilmiş" bilim anlayışının tesiriyle, Darwinizm bazı kimseler tarafından kabul edilmiş ya da kabul edilebilir bir yoruma tabi tutularak bilim karşıtı görünmemeye çalışılmıştır. Darwin'in sonradan önemli eleştirilere maruz kalan nazariyesi uzun yıllar eğitim müesseselerinde ispatlanmış ilim şeklinde sunulmuş, bu da okuyan müslüman kesimin zihinlerinde inançlarıyla ilgili şüpheler meydana getirmiştir.

2. Batılılaşma Sonrası Yeni İslâm Âlimleri

Batıcı olarak değerlendirilip tanımlanan aydın ve düşünürlerin karşısına, çeşitli görüş farklılıklarıyla beraber ortak özellikleri itibariyle İslâmî kimliği savunan ve topyekün Batılılaşmayı reddeden müslüman aydınlar çıkmıştır. Batının ilim ve teknikteki başarılarını reddetmeyen, ancak dünya görüşü ve hayat tarzı olarak Batı'ya eleştiri yapmaktan çekinmeyen bu kişiler hem geleneksel eğitim gören hem de Batı'yı tanıyan "İslâmcı aydınlar" grubunu teşkil eder. Bunlar bilhassa karşı cephenin yayın ve tercüme faaliyetinden sonra harekete geçmişlerdir. Şimdi bu grubun önemli şahsiyetlerini, çalışmamızda esas aldığımız merkezler itibariyle tanıtmaya, muhafazakâr ve yeni olan vasıflarını göstermeye, özellikle Batılılaşma konusundaki fikrî mücadelelerini ve düşünce temellerini incelemeye çalışacağız.

a. Osmanlı Türkiye'si: Osmanlıların son döneminde Batıcılara karşı ortaya çıkan İslâmcı aydınların başında **Said Halim Paşa** (1863-1921) gelir. Tanzimattan sonra sorunların çözülmeyip daha da ağırlaşmasını hukuk ve eğitim alanlarındaki Batılılaşma politikasına bağlayarak bu dönemde temeli, yapısı, gelenek ve görenekleri, kültürü ve bundan dolayı ihtiyaçları farklı bir toplumun sisteminin aynen kabul edilmesini büyük bir hata olarak gören Paşa'ya göre, başarısızlık büyük ölçüde imkânsızı yapmaya kalkışmaktan kaynaklanmıştır. Bir Fransız İngilizleşmeyeceği gibi, yenileşme ve ilerleme de yabancı yasa ve kurumları ithal etmekle gerçekleşmez.[205]

Said Halim Paşa, İslâm toplumunun hiçbir dönemde Batıda görülen toplumsal mücadeleleri yaşamadığını, dolayısıyla aristokrasi geçmişi bulunmayan İslâm toplumunun demokrasi mücadelesine girmesinin de anlamsız olduğunu savundu.[206] İlerlemenin, insanların emek ve zekâlarıyla çevre ve zamanlarının

---

205 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 10-13. Dönemin bir diğer âlimi Elmalılı Hamdi de *Mecelle* 'ye yapılan tenkitlere cevap verdiği bir yazısında "Avrupa'nın mazisine nisbetle medeniyet-i hâzırasını ve bugün şuûbât-ı ulûm ve fünûna masrûf olan himemât-ı cedîdesini biz nazar-ı takdirden dûr tutmaz ve birçok şeylerini kendimize almak için her türlü arzudan geri durmaz isek de medeniyeti-i hâzırayı aksâ-yı kemâle gelmiş bulmak şöyle dursun birçok uçurumlarını, hayli uyûb-ı hakîkîyesini görmekten de kendimizi alamamakta haklıyız." bk. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Revâ Görülen Muâhazeye Müdâfaa-IX", s. 1227.

206 Said Halim Paşa, a. g. e., s. 19-20.

ihtiyaçlarını gereği gibi anlayarak bunlara uygun uygulamalara gitmeleri ile husûle geldiği şeklinde dönemine göre orijinal tesbitlerde bulundu[207] Müslümanların değerlendirme eksikliğinden yakınan Paşa, İslâm'ın en önemli amacının insanı geliştirmek, geçmişin eksik ve yanlış mirasından kurtararak gerçeğe ve mükemmelliğe yaklaştırmak, bu yolla saadeti temin etmek olduğunu söyledi. Hıristiyanlara karşı tarih içinde gösterilen şiddetli düşmanlığı da iyi görmeyen Said Halim Paşa, bunun müslümanlarda ilmî gelişme ve yeni medeniyete karşı ilgisizliğe yol açtığını vurguladı.[208]

Müslüman ülkelerde gövde ve beyni oluşturan halk ve aydınlar arasındaki uçuruma dikkat çeken Said Halim Paşa halkın aydınlara güvenmediğini, aydınların da halkı küçümsediğini ve hatta baskı yaptığını belirterek hem Batılı güçlerden hem içten gelen bu zorlama ve yönlendirmelerin halkı verimsiz hale getirdiğini savundu; aydının da bu durumda başarılı olmasının imkânsızlığına dikkat çekti. Ona göre önceki İslâm âlimleri, istikbal için İslâm öncesinden nelerin unutulması, terkedilmesi gerektiğini müslümanlara öğretemedikleri gibi bugünkü aydınlar da, yaşadıkları dönemlerden nelerin yaşatılması ve korunması gerektiği konusunda başarılı olamamışlardır. Nitekim, değişmez ve kalıcı bir ortak duyguya dayanmayan, hiç bir tarihsel birikim ve gelenekten doğmayan, zayıf ve yetersiz insan aklının çelişkili ve kesinliği kuşkulu bir ürünü olan bilimsel verilere dayalı beklentilerin bir ideale dönüşmesi çok zordur.[209] İslâm'ın değişmez ilkelere sahip olmasını bir üstünlük ve istikrar sebebi olarak gören Paşa, insânî ihtiyaçların değiştiği, ancak insanın tabiatının her zaman aynı olduğu, dolayısıyla zamanın değişmesiyle her şeyin değişmeyip sadece ihtiyaçlara cevap veremeyen durumların değişeceği kanaatindedir.[210]

Yüzyıllar boyunca kurulan inançları, düşünceleri, anlayışları, geleneği ve ahlâkı yokeden yeniliklere "teceddüt" adının verildiğini, bununla Avrupa'nın

207 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 22.

208 Said Halim Paşa, a. g. e., s. 123-126.

209 Said Halim Paşa, a. g. e., s. 129-130.

210 Said Halim Paşa, a. g. e., s. 138-139. Said Halim Paşa'ya göre Tanzimat döneminden itibaren "...müesseselerin ıslahı, yahut ta'dili cihetine gidilmedi de yeniden vücûda getirilmesi, icâd edilmesi tercih olundu. İşte bu suretledir ki, şeriat kürsüleri ile medreseleri, yani ikisi de birçok asırlar yaşamış ve Saltanat-ı Osmaniyye'nin azâmet ve şevketini temin etmiş olan mehâkim-i adâletle müessesât-ı ilim ve marifeti ıslah çarelerini arayacak yerde bu zavallıları bulundukları vaziyet-i elîme içinde bırakıyordular" (a. e., s. 167-168).

sevgisinin kazanılacağı düşüncesinin yanılgı olduğunu, çünkü çağdaş uygarlığın sağladığı mutluluğun bir bakıma geri kalan ülkelerin yıkımına dayandığını savunan[211] Said Halim Paşa Avrupa'nın elinde olan "ulûm ve fünûn"un ise mutlaka alınması gerektiğini sık sık ifade etmiş ve Batı'dan istifadenin bunlarla sınırlı olduğunu vurgulamıştır. Ona göre İslâm âleminin sorunu ekonomiktir, bunun için de ilim ve tekniğe ihtiyacı vardır.[212] İslâm toplumu maddî refahtan, Batı toplumu da ictimâî saadetten mahrum olmaları sebebiyle her iki toplum kendi ihtiyacı için diğerinden eksikliklerini gidermeye çalışmalıdır.[213]

İslâm ve Batı arasında sentezci bir metot takip eden[214] mütefekkirler arasında zikre değer bir şahsiyet de **Filibeli Ahmed Hilmi**'dir (1865-1914). Ardarda birçok gazete çıkaran, haftalık *Hikmet* dergisini neşredip aynı adla bir matbaa kuran Filibeli[215] Avrupa ile rekabet edebilmek ve yaşayabilmek için maariflerine sahip olmayı şart koşarken, Batı'nın olduğu gibi taklidine ise şiddetle karşı çıkmıştır.[216] Ona göre Avrupa medeniyetini iktibas suretiyle yapılacak kötü bir taklit yüksek değerlere zarar vermek suretiyle milleti yok olmaya sürükleyeceği gibi, cahilâne taassub da, daima gelişip değişmekte olan hayatın şartlarına ayak uydurmaya engel olacaktır. Bu sebeple milletin "ne taassub, ne kötü taklid" sloganını rehber edinmeleri gerekir.[217] Taklitçi aydınlar onun nazarında "yarım âlim ve sathî mütefekkir" olup halka kötü tesirde bulunarak "saadet", "zevk-i

---

211 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız.*, s. 168-172.

212 Said Halim Paşa *Notes pour servir à la réforme de la Société Musulmane*, s. 19.

213 Said Halim Paşa, a. g. e., s. 28. Paşa'nın diğer bazı görüşleri için bk. Kayalı, "Said Halim Paşa", s. 1304-1306.

214 "Şu halde 'sanayi, iktisadiyât ve maişet vesaire' gibi umûra ait husûsâtta 'fen ve tecrübe'nin gösterdiği düsturları kabul ve 'felsefiyyât ve ahlâkiyyât'ta ise 'her mesleğin hâvi olduğu hakayıkı iktibâs ile husûle gelecek intihâb ve iktitâf: Eclectisme' mesleğini ihtiyârdan daha eslem tarîk yoktur" (Filibeli, *Hangi Meslek-i Felsefiyi Kabul Etmeliyiz?*, s. 45-46).

215 Filibeli'nin yayın hayatı, çıkardığı gazeteler, eserleri ve başlıca makaleleri için bk. Uludağ, *Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*, s. 24-32.

216 Filibeli, *İslâm Tarihi* , s. 643. "Eğer biz tarih ve irsî hallerimizi, muhitimizi ve millî fikirlerimizi hiç nazar-ı dikkate almadan Avrupa'yı körü körüne taklide kalkışacak olursak, sosyolojinin kat'î kanunlarıyla çatışacağımız için muvaffak olacağımız son derece meşkûk olmakla beraber şayet muvaffak olursak, millî ve mânevî sîmamızı kaybetmemiz, diğer bir şekle istihâle etmemiz icab edecek, diğer bir tâbirle böyle bir istihâlenin zarûrî şartı köklü İslâmî kaidelerden uzaklaşmak olacaktır. Şu halde yapılacak şey, dinî his ile fennî düsturları bağdaştırmak ve her ikisini yekdiğerine yardımcı kılmaktır."

217 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?* (Mukaddime), s. "ḥ-ḫ"

maîşet" ve hatta hayatı zehirleyebilirler.[218] Bu yüzden milleti ayakta tutan değerlere önem verip gerekirse bunları ıslah etmek lazımdır.[219]

Müstear adla neşrettiği bir kitabında, Batı medeniyetinin sanayi ve teknolojisini takdir etmekle beraber sadece maddî bir medeniyet olduğu için eksik sayan Filibeli, dinî ve ahlâkî prensiplere yer vermediği için bu medeniyetin toplumu makineleştirdiğini, bunun sebebini de Darwin teorisi gibi bazı biyolojik fikirlerin, hem de karşı teoriler göz ardı edilerek cemiyete tatbik edilmesi gibi yanlış usûllerde aramak gerektiğini belirtir.[220] Ayrıca, Batılıların kendilerine tanıdıkları hak, adalet, eşitlik ve hürriyet gibi hasletleri başkaları için kullanmayıp ikili standart uygulamalarını medeniyetlerinin bir diğer "nakîse"si olarak takdim eder.[221]

Mehmed Âkif (1876-1936) bu çizginin Türkiye'deki diğer önemli bir mensubudur.[222] 1908'de yayına başlayan *Sırât-ı Müstakîm* ve sonraki adıyla

---

218 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, "d-z" "Eğer behemahal terakkî ve tekâmül istiyorsak, bunun şerâitini anlamamız lazımdır. Bu milleti Avrupa'dan körükörüne ve en âdileri arasından istiâre edilen beş-on düstûr–i felsefî ile bir kalıb-ı diğere ifrâğa kalkışmak: şekli itibariyle kahkahalarla gülünecek, fakat netîce-i vahîme ve mühlikesi itibariyle ağlanacak bir halettir. Zaten böyle bir emel-i câhilenin, velev ki safvet-i niyetle olsun, hiçbir netice-i hasene veremeyeceğini bittecrübe görüp anlamayan kalmadı. ...kuru bir taklid ile ciddî bir surette terakkî ve tekamül edemeyiz. Böyle sahte ve kof bir tarîkatle yalnız kıyâfetimizi ve sûriyyâtı medenileştirebiliriz" (a. e., s. "ṭ").

219 "Biz milletimizi meydana getiren temelleri ıslâh ve takviye, tarsîn ve termîm edecek yerde -ki hakîki teceddüd, terakkî ve tekâmül budur- bu temelleri hâl-i harâbîde bırakıp yeni temeller yapmağa kalkışırsak, ma'nâ-i tamâmiyle intihâra teşebbüs etmiş oluruz" (Filibeli, a. g. e., s. "ṭ"). Filibeli'nin benzer görüşleri için ayrıca bk. "Körü Körüne Taklid Hakkında", s. 3-4.

220 Şeyh Mihriddîn Arûsî, *Yirminci Asırda Alem-i İslâm ve Avrupa*, s. 4-6.

221 a. e., s. 18. Şunu da belirtmek gerekir ki, Cumhuriyet'e geçerken Türkiye'de ikinci kesimin görüşlerinin göz önüne alınmadığı görülmektedir. Devlet 1924 yılında Şer'iyye vekâletini kaldırmış ve aynı yıl Tevhîd-i Tedrisât Kanunu ile medereseleri kapatmıştır. Bunun yerine kurulan Darülfünûn İlâhiyat Fakültesi de 1933 yılında kaldırıldı. Ortaöğretim düzeyindeki diğer okulların da kapatılmasıyla "nisbeten önemsiz Kur'an okuma okulları dışında, Türkiye'de resmî dinî eğitim ortadan kalktı": Lewis, *The Emergence*, s. 415.

222 *Servet-i Fünûn* dergisinin kendisiyle yaptığı bir mülakatta etkilendiği şahsiyetler ve takip ettiği çizgiden bahsederken Akif "..hayâlilik ile hakikîliği mezcederek, kendim için mutedil bir meslek tayin etmek istedim. ...bugün yürümek istediğim gaye, rezâil-i ictimâîyemizi ortaya koyup, halkı bunlardan tenfîre çalışmaktır. Zaten şiire Sa'dî mesleğini taklid ile başlamıştım. Arapları çok okudum. Hamâsiyatta Antere'nin, hikemiyâtta Mütenebbî'nin, garâmîyatta İbn Fâriz'in, Mecnûn'un âşıkıyım. ...Mısır Müftüsü Şeyh Muhammed Abduh ile, Mısır efâdıl-i şübbânından Muhammed Ferid Vecdî'den gayet büyük bir istifâdem oldu. Frenklerden en çok sevdiğim, Lamartine ile Daudet'dir" (Servet-i Fünûn, 1429 nolu sayıdan naklen Tansel, *Mehmed Akif : Hayatı ve Eserleri*, s. 92). Akif'in çalışmaları arasında Mısır ekolünden yaptığı tercümeler ön sırayı almaktadır. Bunlar arasında Abduh'un *Hanotaux' nun Hücûmuna Karşı İslâm'ı Müdafaası*

Sebilürreşâd 'ın[223] en önemli yazarlarından olan Âkif yazı ve şiirlerinde, zamanın düşünce ve anlayış kalıpları ile İslâm'ın sunulmasını istemiş[224], en büyük düşman olarak cehaleti göstermiş[225], siyâsî ve iktisadî gelişme için modern bilim ve teknolojinin elde edilmesi için yönlendirmelerde bulunmuş, zamanın ilim zamanı olduğunu vurgulamıştır.[226] Ancak Avrupa'nın her şeyinin alınması Akif için de

(İstanbul 1325), *Asr Suresi Tefsiri* (*SM* , III/73-77 sayıları içinde) ve muhtelif makaleleri ile M. Ferid Vecdî'den *Müslüman Kadını* (İstanbul 1325), *Müslümanlıkla Medeniyet* (*SM*, V-VII ciltleri arasında) bulunmaktadır. Akif 'in diğer tercümelerinin listesi için bk. Abdullah Ceyhan, *Sırât-ı Müstakim ve Sebilürreşâd Mecmuaları Fihristi*, (Ankara 1991), s. 126-131.

223 II. Meşrutiyet'le beraber çıkan *Sırât-ı Müstakîm* bütün İslâmcı müellifleri bünyesinde toplamıştır. Aynı dönemin diğer bir İslâmcı dergisi olan *Beyânü'l-Hak* (1908) "Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye"nin yayın organı olup başyazarı Mustafa Sabri Efendi'dir. Daha muhafazakâr ve sert üslûba sahib olan bu dergiden başka gruplaşmaların başlamasıyla kadrosunda Mûsâ Kâzım, Mehmed Şemseddîn gibi nisbeten liberal yazarların bulunduğu ve Türkçü-İslâmcı olarak vasıflandırılan *İslâm Mecmuası* (1913)'nı da zikretmek gerekir.

224 "Doğrudan doğruya Kur'andan alıp ilhamı,
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmı" (bk. *Safâhât*, s. 349). M. Orhan Okay'ın doğru tesibitine göre "Akif'in bir dünya nizamı olaarak İslâm ideali, çağdaş medeniyetin meselelerinden koparılmış değildir. İslâmı asrın idrâkine söyletme gayreti çağdaş insanın problemlerine İslâm'ın açık olduğuna inancından gelmektedir" (*Mehmed Akif: Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, s. 83).

225 "Eyvâh! bu zilletlere sensin yine illet...
Ey derd-i cehâlet sana düşmekle bu millet
Bir hale getirdin ki ne din kaldı, ne namus!
Ey sine-i İslâm'a çöken kapkara kâbus,
Ey hasm-ı hakikî seni öldürmeli evvel:
Sensin bize düşmanları üstün çıkaran el" (Safahat, s. 180).

"Çünkü milletlerin ikbâli için evlâdım,
Ma'rifet, bir de fazilet...İki kudret lazım.
...
Ma'rifetten de cudâ, Şark, faziletten de" (*Safahat*, s. 369-370)

226 "Alınız ilmini garbın alınız sanatını,
Veriniz hem de mesainize son süratini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız,
Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız" diyen Akif hemen arkasından

"İyi hatırda tutun ettiğim ihtarı demin
Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için
Kendi "mâhiyet-i ruhunuz" olsun kılavuz,

Çünkü beyhudedir ümmid-i selâmet onsuz" (*Safahat*, s. 160) diyerek Batıcılardan farkını ortaya koyar.

Akif yine gençlere,

"Bu cihetten, hani hiç yumulmasın, oğlum gözünüz,
Sade Garb'ın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz.
O çocuklarla beraber gece gündüz didinin
Giden üçyüz senelik ilmi sık elden edinin

asla doğru değildir. Onun için "bize efkâr-ı umûmiyesi lâzım Garb'ın, o da Allah'ı bırakmakla olur, diyenler, yüzlerine tükürülmeye layık insanlardır."[227]

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Mehmed Âkif'e göre Batı medeniyeti artık "tekdişi kalmış canavar"dır. Avrupalıların ilim ve irfanları, medeniyet ve sanayideki terakkileri inkar edilemezse de[228] insaniyetleri, kendilerinin dışındaki insanlara karşı muamelelerinin tasvip edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden "heriflerin ilimlerini fenlerini almalı; fakat kendilerine asla inanmamalı, asla kapılmamalıdır".[229] Ancak Âkif artık hedeflerinin kolay ve çabucak gerçekleşecek cinsten şeyler olmadığını da anlamıştır. Efgânî ile Abduh arasındaki metot farkında Abduh'a katılan Âkif, âcil çözümlerin imkansızlığını görüp çalışmaların insan eğitimine teksif edilmesini isteyerek, bunu "İnkılab istiyorum ben de fakat Abduh gibi" mısrasıyla dile getirir.[230]

Fen diyarında sızan nâ-mütenâhi pınarı,
Hem için, hem getirin yurda o nafi suları." diye seslenir (*Safahat*, s. 370).

227 Tansel, *Mehmed Akif*, s. 71. Akif Batı medeniyeti karşısında kendi konumunu ortaya koyarken zamanındaki iki zıt görüşü doğru bulmaz:
Mütefekkir geçinenler ne diyor siz de bakın
...
Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı,
Aynı izden sağa, yâhud sola hiç sapmamalı.
...
Garb'ı taklîd edemezsek, ne desek beyhûde.
Bir de din kaydını kaldırmalı, zîrâ, o belâ,
Bütün esbâb–ı terakkîmize engel hâlâ!

Gelelim şimdi, ne merkezde avâmın hissi...
Şüphe yoktur ki tamamıyla bu fikrin aksi:
Garb'ın efkârını âsârını düşman tanımak
Yenilik nâmına vahiy inse kabul eylememek (*Safahât*, s. 155-156).

228 Almanya'ya yaptığı seyahat sırasında gördüğü bazı şeyler onu hayran bırakmış ve "Berlin Hatıraları" adlı uzun şiirinde mısralarla anlatmaya sevketmiştir (*Safahat*, s. 264-85).

229 Akif bu düşüncelerini Kastamonu Nasrullah Camiinde 1336/1920 yılında verdiği vaazda (*SR* , XVIII/464-7 içinde) dile getirmiştir.

230 Akif şiirin baş tarafında,

Konuşurken neye dairse Cemâleddin'le
Der ki tilmizine Afganlı: -Muhammed dinle!
İnkılab istiyorum başka değil, hem çabucak,
Öne bizler düşüp İslâmı da kaldırmazsak,
Nazariyyât ile bir şeyler olur zannetme!...
.... (Abduh'un görüşünü ise Akif şöyle nakleder:)
-Yeni bir medrese tesis edelim Urbân'a
Daha üç beş de faziletli mücahid bulalım,
Nesli tehzîb ile i'lâ ile meşgul olalım. (*Safâhât* , s. 368-369)

b) Mısır: Bunlara karşılık Mısır'daki İslâmcı kesimde hem işgalci İngiliz kuvvetlerine hem de onların savunucu ve hayranlarına karşı yayın hareketliliği ortaya çıktı.[231] Bu yönde Mısır'ın son dönem İslâm düşüncesinde yetiştirdiği en büyük şahsiyet tartışmasız **Muhammed Abduh**'dur (1849-1905). Cemaleddin-i Efgânî'nin öğrencisi[232] ve XX. yüzyıl'ın ilk yarısında yetişen muhtelif coğrafyalardaki müslüman aydınların en önemli etkileyicisi olan Abduh, İslâm kültürünü canlandırmak için çaba sarfettiği gibi İslâm inanç ve prensiplerine yapılan itiraz ve saldırılara karşı yerini almış, böylece kendisinden itibaren bir dinî düşünce geleneğinin teşekkül etmesine katkıda bulunmuştur. Ancak o önce dikkatleri iç çözülmeye çekmiştir. İslam ilimlerinin son zamanlarda orijinal özelliklerini kaybettiği ve müslümanların aklı büyük ölçüde ihmal ettikleri konusu üzerinde durmuş, İslâm dünyasının XIX. yüzyıl sonlarında içinde bulunduğu durum ve mâruz kaldığı yabancı işgalinin baş sebepleri olarak taklit zihniyeti ile yanlış ve yetersiz eğitimi görmüştür.[233]

Abduh Batı'daki düşünce akımlarını takip ediyor, Herbert Spencer ile şahsen tanışıyor, Tolstoy ile de mektuplaşıyordu. Şahsî kitapları arasında Rousseau'nun *Emile* 'i Spencer'in *Education* 'ı, Strauss'un *Life of Jesus* 'ı ve Tolstoy'un romanları bulunmaktaydı.[234] Ancak Batı'nın ve Batı'lı düşünürlerin

---

231 **Şeyh Ali Yusuf** (1863-1913) tarafından 1889-1913 yılları arasında günlük olarak çıkartılan ve özellikle Suriye'li hıristiyanları hedef almakla birlikte modernist müslümanların görüşlerine de karşı çıkan İslâmcı *el-Müeyyed* gazetesi bu yayınların en ucunu teşkil eder. *el-Müeyyed* 'le beraber Mustafa Kâmil önderliğinde yayına başlayan (1900) ve daha sonra Abdülaziz Çâviş yönetiminde (1908) devam eden ve İslâmî konularla birlikte öncelikle Mısır kavmiyetçiliğini işleyen "Hizbü'l-vatanî" nin yayın organı *el-Livâ* gazetesini de zikretmek gerekir. Suriye'de de Muhammed Kürd Ali tarafından çıkarılan ve başta Cemaleddîn el-Kâsimî'nin olmak üzere çeşitli yazılar neşreden aynı paraleldeki *el-Muktabas* dergisi vardı.

232 Abduh *Risâletü'l-vâridât* 'ın mukaddimesinde "Şemsü'l-hakâik" diye nitelendirdiği Efgânî ile karşılaşıncaya kadar çok aradığı halde hikmet ve gerçek ilmi bulamadığını anlatır (*el-A'mâlü'l-kâmile*, II, 413).

233 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 105 vd. Abduh başka bir yerde zamanındaki İslam toplumunu, tedavi edip iyileştirdiği hastasının hastalığına yakalanan, ancak çok iyi bildiği aynı tedaviyi kendisine uygulamayan tabibe benzetir. İslâm dini ortaya çıktığında ulaştığı toplumları cehalet ve taklitten kurtarmış, yüksek seviyelere çıkartmıştı. Şimdi müslümanların bizzat kendileri aynı duruma düştüklerine göre tedaviyi uygulamadıkları takdirde ölüm veya mûcize beklemekten başka çareleri yoktur (*Risâle*, s. 200).

234 Hourani, *Arabic Thought*, s. 135; Emin (Amin), *Lights on Contemporary Moslem Philosophy*, s. 83. Abduh'u etkileyen diğer bir Batı'lı da medeniyet tarihçisi Guizot (1787-1879)'dur. Protestan mezhebini savunan yazarın *L'histoire de la civilisation en Europe* adlı kitabına Efgânî'nin teşvikiyle tanıtıcı bir makale yazan Abduh toplumsal ve dinî ıslah arasındaki münâsebet konusunda ondan etkilenmiştir: İnayet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, s. 150-151.

bütün husûsiyet ve fikirlerini benimsemiyordu. Spencer ve Renan'ın Hıristiyanlığa yaptıkları eleştirilere hak vermekle birlikte aynı kişilerin genel olarak din ve özel olarak İslâm için söylediklerini doğru bulmuyor, Batılı ilim adamlarının Hıristiyanlık tarihindeki uygulamaları, araştırma yapmadan din müessesesine teşmil ettiklerini göstermeye çalışıyordu.[235]

Ayrıca yukarıda temas ettiğimiz İstanbul'daki Yeni Osmanlılar'ın tenkitleri gibi, Abduh da Hidiv İsmail Paşa'nın Batı'nın kanunlarını Mısır'da yerleştirme faaliyetine, her toplumun kendine has özellikleri olduğunu vurgulayarak karşı çıkıyordu.[236] Değişimi hiç kabul etmeyen bazı Ezher mensuplarının tavırlarına katılmadığı gibi İslâm dünyasındaki Batılılaşma çabalarını da faydasız şeylerde ve kaynaklarını dahi iyice bilmeden yapılan bir taklit olarak görüyordu.[237]

Düşünce sistemini ve kelâmdaki görüşlerini ileride vereceğimiz Abduh, Batılı fikir adamlarının İslâm aleyhindeki yazılarına karşı ciddî tartışmalar yapıyor, kendi zamanında ortaya çıkan, özellikle hıristiyan Arap aydınlarından gelen çıkışlara da cevap veriyordu. En hassas olduğu konu da İslâm'ın modern ilim ve hür düşünceye imkân vermediği, bunlarla uyuşmadığı, müslümanlar arasında araştırma ortamının olmadığı teziydi. Fransız tarihçi Hanotaux 'nun *Le Journal* 'de çıkan ve müslümanlarla olan ilişkileri konu alan makalesinde yer alan İslâm'ı mahkum edici görüşlerine derhal bir reddiye yazdı.[238] Aynı şekilde Renan'ın takipçisi ve laikliğin

---

235 Hourani, *Arabic Thought*, s. 145.

236 Rızâ, *Târihu'l-Ustâz*, II, 157-163.

237 Rızâ, a. g. e., s. 868. Abduh bu görüşünü Spencer ile olan görüşmesinde dile getirmiştir. Nitekim dönemin Mısır'daki İngiliz Valisi Lord Cromer, Abduh'un Avrupalılaşmış Mısırlılar kategorisine girmediğini ve Abduh'un bunları kopyeci olarak kabul ettiğini dile getirmiştir (Cromer, *Modern Egypt*, s. 598).

238 Hanotaux makalesinde İslâm dininin Semitik kaynaklı olması sebebiyle insana önem vermeyip Tanrı'yı yüceltme inancı olduğunu, halbuki Arî hümanizmini taşıyan Hıristiyanlığın insana büyük değer verip teslis ile insanı Tanrı katına çıkarttığını ifade etmekte, ayrıca müslümanların kaderciliğini öne sürmektedir. Bu makale ve yapılan tartışmalardan sonra Hanotaux'nun *Le Jornal* 'de çıkan ikinci bir makalesi Arapça'ya çevrilerek *el-Müeyyed* gazetesinde yayınlanmış, *el-Ehrâm* 'da kendisiyle yapılan bir mülâkat neşredilmiş ve bunlar Reşid Rıza tarafından (*Tarihu'l-Ustâz*, II, 401-414, 433-439, 440-448) aynen nakledilmiştir. (Aynı metinlerin diğer bir neşri için bk. *el-İslâm dinü'l-ilmi ve'l-medeniyye*, Beyrut 1409/1989, s. 23-59). Abduh cevabında insanların medenileşip bilgileri arttıkça tevhid ve aşkın tanrı anlayışına doğru yöneldiklerini, büyük filozofların eski Yunan mitolojisine karşı mücadele ettiklerini, cebriyecilik ve kaderciliğin ise İslâm'ın özünde bulunmadığını belirtir. Abduh'un Hanotaux'ya cevabı Mehmed Akif tarafından Türkçe'ye de çevrilip önce *Sırât-ı Müstakîm* 'de, sonra da müstakil olarak basılmıştır (*Hanûtû'nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafaası*, İstanbul 1331).

savunucusu olan Suriye menşeli hıristiyanlardan Farah Antûn'un İbn Rüşd ile ilgili yazdığı eserinde İslâm'ın felsefî ruhu öldürdüğü yolundaki iddialarına mukabil olarak Hıristiyanlık dininin inançlarını ve tarih boyunca ilimle olan münasebetini sorgulayarak cevap verdi.[239]

Abduh'un temsil ettiği İslâm ve modern Batı bilimi arasında dengeye dayalı yenilikçi veya yaygın olan tabirle "ıslâhatçı" İslâmî düşünce yüzyılın başlarından itibaren, içlerinde vurgu ve ton farklılıkları olmakla beraber iki ana mecra oluşturdu. Bu akımlardan birincisi, İslâmî hüviyeti terketmemekle birlikte yüzlerini geçmişteki İslâm kültürü ve tarihî tecrübe yerine Batı'ya çeviren, adapte edilecek modern bilimin Batı'nın sosyal ve kurumsal "gerçek"leriyle tamamlanıp desteklenmesi gerektiğini savundu. Diğeri ise İslâm kimliğine ağırlık veren, Batı medeniyetinden istifade etmekle birlikte İslâm prensip ve geçmişinin ölçü alındığı bir "medeniyet"in oluşturulması yönünde faaliyet gösterdi. Bunların bütün mensuplarını zikretmek yerine bu iki çizginin ilk safhadaki temsilcileri olan Kâsım Emîn ve Muhammed Reşîd Rızâ'yi kısaca ele alacağız.

İslâmî ilimler öğrenimi de yapan hukukçu **Kâsım Emîn** (1865-1908) İslâm medeniyetinin nihâi gelişme olmadığını savunuyordu. 1899'da yayınladığı *Tahrîrü'l-Mer'e* adlı eseriyle ilk defa klasik müslüman kadın tipini eleştiren Kâsım Emîn ilerleyen dünyaya ayak uyduramadığı için İslâm toplumunun sosyal hayatta geri kaldığını iddia etti. Çok evlilik, boşama şekli ve kadının rolü konularını gündeme getirdiği bu kitabında bunlarla ilgili eleştiri ve tekliflerine bazı te'viller yaparak şeriattan deliller getirmeye özen göstermiştir.[240] Ancak yapılan tenkitler

---

239 Abduh'un Farah Antûn'a ait *İbn Rüşd ve Felsefetühü* (Beyrut 1988) adlı esere reddiyesi, Reşid Rıza tarafından *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye beyne'l-ilm ve'l-medeniyye* adıyla kitap halinde neşredilmiştir (Kahire 1373) Abduh burada Hıristiyanlığın ilme düşmanlık yaptığını ve modern Batı medeniyetinin Hıristiyanlık'la bir ilgisinin bulunmadığını, Batılı ilim adamlarının Hıristiyanlığı reddettiğini, İslâm'ın ise her türlü aklî araştırma ve bilime hürriyet tanıdığını, İslâm dünyasında görülen mevcut donukluğun çeşitli sebeplerle sonradan girdiğini ve telafi edilebilir olduğunu, dolayısıyla müslümanların ilim için dinlerini bırakmalarının gerekmediğini vurgulamaktadır. Abduh Antun'a karşı ayrıca, ruh ve beden bütünlüğüne sahip olduğu için kişinin din ve dünyasını ayırmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Abduh'un eser ve çalışmaları için bk. Keskioğlu, "Muhammed Abduh", s. 121-136.

240 bk. *Tahrîrü'l-mer'a*, Kahire ts.

üzerine[241] Emîn, 1900 yılında neşrettiği *el-Mer'etü'l-cedîde* adlı ikinci eserinde görüşlerini daha açık bir şekilde ortaya koydu.

Önceki kitabında İsâmî çerçeve içinde kalmasına rağmen bunda belirgin bir tavır değişikliğine giden Emin için artık kaynak, yoruma tabi tutulan Kur'an ve Şeriat değil modern Batı'nın ilimleri ve sosyal düşüncesidir.[242] Çıkış noktası medeniyet kavramı olan Emîn'e göre mükemmel medeniyet bilime dayanmakta olup, İslâm medeniyeti gelişmiş modern ilimlerin doğuşundan önce zirvesine ulaştığı için en iyi model değildir ve gelişmeye muhtaçtır.[243] Gelişmişliğin geçmişte değil gelecekte ve Avrupa yolunda aranması gerektiğini söyleyen Kâsım Emîn, Batılıların, zannedildiği gibi sadece maddî olarak değil, ahlâken de bizden önde olduğunu öne sürer. Tam bir gelişme için, Avrupa'nın ahlâkî prensiplerini almadan sadece bilimini almak faydasız olacağından, hayatın her yönünde gereken değişikliği yaparak daha iyiye doğru gitmeliyiz.[244] Kâsım Emîn gibi bilerek veya farkında olmayarak, bağımsızlık çabalarıyla güçlenen Arap milliyetçiliği düşüncesinin de desteğiyle, Mısır'da daha sonra Abduh'un kurmak istediği denge terkedilerek, tedrîcen İslâmî kurallar hukuk ve siyâsetin dışına çekilmiştir.[245]

---

241 Mısır ve diğer İslâm ülkelerinde tepkilere yol açan bu kitaba yapılan reddiyeler arasında en çok tanınanı Ferid Vecdî 'nin *el-Mer'a'l-Müslime* (Kahire 1319/1901) adlı eseri olup Mehmed Akif tarafından *Sırât-ı Müstakîm* 'de bölümler halinde tercüme edilerek yayınlanmış, ayrıca *Müslüman Kadını* adıyla müstakil olarak da basılmıştır (İstanbul 1325). Aslında "kadın" meselesi Batıcılarla İslâmcılar arasında her zaman tartışma konusu olan problemlerin başında gelir.

242 Hourani, *Arabic Thought*, s. 167.

243 Kâsım Emîn, *el-Mer'a'l-cedide*, s. 183-184.

244 Kâsım Emîn, a. g. e., s. 189-196. Daha çok Spencer'den etkilenen (bk. a. e., s. 202-203) Emîn için ayrıca bk. Amâra, *Kâsım Emîn: Tahrîrü'l-mer'a ve't-temedünü'l-İslâmî*, Beyrut 1985.

245 İslâmî düşünceye sahip bir ıslahatçı olmasına karşılık siyasî görüşleri itibariyle özellikle *Tabâi'ü'l-istibdâd ve masâirü'l-isti'bâd* (Beyrut 1406/1986) ve *Ümmü'l-kurâ* (Beyrut 1402/1982) adlı eserlerinde halk idaresi ve milliyet esasına göre düzenlenen yönetim biçimi ve hilafetin Mekke'de sadece dinî bir müessese olması gerektiğini savunarak **Abdurrahman el-Kevâkibi** (1849-1902) de bu görüşleriyle sonraki Batıcı radikal çizgiye katkıda bulunmuştur. Suriye asıllı olan ve ömrünün son yıllarını Mısır'da geçiren Kevâkibî için ayrıca bk. Tapiero, *Les İdées réformistes d'al-Kawâkibî*, Paris 1956; Akkâd, *Abdurrahman el-Kevâkibî*, Beyrut 1969; Amâra, *Abdurrahman el-Kevâkibî: Şehîdü'l-hürriyye ve Müceddidü'l-İslâm*, Kahire 1984; Dehhân, *Abdurrahman el-Kevâkibî*, Kahire 1984; Ahmed Emîn, *Zuamâü'l-ıslâh fî asri'l-hadîs*, s. 267-301. İslâmî eğitim görenler arasında ortaya çıkan seküler modernizm ve Batı meyli, kadılık yapan **Ali Abdürrâzık**'ın (1888-1966) hilâfetin gereksizliği ve şeriat'ın ahlâkîliği yönündeki görüşlerini ihtivâ eden *el-İslâm ve usûlü'l-hükm* (Kahire 1343/1925) adlı eseriyle devam ederek, XX. yüzyılın ilk yarısında Mısır'ın kültür ve edebiyatına damgasını vuran **Tâhâ Hüseyin** (1889-1976) ile zirvesini bulmuştur. Ezher'de öğrenim gören ancak oradan Kahire Üniversitesine geçerek doktora yapan Hüseyin daha sonra Fransa'ya da gönderilerek Sorbonne Üniversitesinde

Abduh ekolünün diğer tarafında ise onun en yakın öğrenci takipçi ve biyografi yazarı **Muhammed Reşîd Rızâ** (1865-1935) yer almaktadır. Rızâ 1898 yılında hocası Abduh'un desteğiyle *el-Menâr* dergisini gençliğinde çok etkilendiği *el-Urvetü'l-vuskâ* 'nın devamı olmak üzere yayınlamaya başlamıştır.[246] *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde ise itikadî temellerinden başka İslâm'ın sosyal, iktisadî ve ahlâkî müesseselerini konu alıp zamanın anlayışına göre izahlar yapmıştır. On bölümlük kitabın sonunda Rızâ İslâm'ın insanlık ve barış dinî olduğunu belirterek ilim ve fikir adamlarını ve herkesi bu dinde birleşmeye davet etmektedir.[247] Abduh'un İslâm'ı bid'atlerden temizlemek, eğitimi ıslah etmek ve teorik saldırılara karşı İslâm'ı savunmak gibi amaçlarından en çok üçüncüsü Reşîd Rızâ'nın düşüncesini belirlemiştir.[248] Bununla beraber Abduh cevap ve reddiyelerini genellikle laik hıristiyan düşünürlere karşı yaparken, Rızâ bunu Batıcı müslüman aydınlara da çevirmiştir.

Batı'yı kısa İsviçre ve Almanya gezisi ve zamanının Avrupa seyahatnâmeleri ile tanıyan Reşîd Rızâ, Batılıların başarısını kabul ederek bunun müslümanlarda eksik olan iyi eğitilmiş olmaları, teşkilatlanmaları ve yardımlaşmaları sayesinde gerçekleştiğini öne sürer. Müslümanların geriliğini ise İslâm'ın eksikliği ile izah etmeye şiddetle karşı çıkarak bunun asıl sebebini kötü idârecilerin teşviki ile müslümanların dinlerinin hakikatını kaybetmeleri olarak gösterir. Mezhepçilik ve yöneticileri desteklemekle suçladığı ulemâyı da müslümanların bugünkü durumunun müsebbibleri arasında gören Reşîd Rızâ, bununla beraber en sert muhalefetini Batıcılara karşı yapmıştır. Ona göre İslâm ülkelerindeki Batı takipçilerinin Batı'nın ciddî ilmî gelişmeleri, teknik maharetleri ve

eğitim gördü ve ünlü sosyolog Durkheim'in derslerini takip etti. *Fi'ş-şi'ri'l-câhilî* (1926) ve diğer eserlerinin yanında 1938'de yazdığı *Müstakbelü's-Sekâfe fî Mısr* 'da, Mısır'ın tarihteki kültürel ilişkiler açısından Akdeniz medeniyeti içinde yer alıp Batı'ya daha yakın olduğunu, Yunan ve Avrupa medeniyetlerinden etkilendiği gibi Eski Mısır'ın onlara tesir de ettiğini ileri sürmüş, dolayısıyla bir inkıtâ devresinden sonra Mehmed Ali Paşa ile başlayan Batılılaşma hareketinin artarak devam etmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak daha sonra radikal Batıcı düşüncesini biraz yumuşatmış, Asr-ı saadet'i işleyen bazı çalışmalara (*Alâ hâmişi's-sîre* Sıddîk *Ebû Bekir* ve *el-Hulefâü'r-Râşidûn* gibi) da yönelmiştir: Taha Hüseyin'in bütün eserleri *el-Mecmau'l-kâmile I-XVI* (Beyrut 1981-6) adıyla neşredilmiştir.

246 *el-Urve* 'nin Reşid Rızâ üzerinde bıraktığı derin tesir için bk. *Târihu'l-Ustâz*, I, 303-304.

247 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 236-243.

248 Safran, *Egypt in Search of Political Community*, 76. Rızâ'nın Şia mezhebine eleştiriler yapması, Hanbelî mezhebine bağlılığı ve kurulmakta olan Suud yönetimi ile yakınlık kurması , bazı araştırmacıların onu Abduh'un aksine katı muhafazakâr eğilimli olarak değerlendirmesine yol açmıştır.

teşkilatçı kabiliyetleri yerine yüzeysel ve faydasız görüntülerinin câzibesine kapılmış, başkalarını model haline getirmekle kendilerini küçültmüş ve onlara teslim etmişlerdir. Ona göre Selâme Mûsâ ve Ali Abdürrâzık gibi kişiler toplumlar arası farklılığı da anlamamışlardır. Diğer yandan Batılı devletlerin emperyalist emelleri ve İslâm ülkelerini işgal etmeleri, Rızâ'nın Batı medeniyetini bencil ve insanlık düşmanı olarak nitelemeye ve bir fayda sağlamayacağı kanaatine götürmüştür.[249]

c) Hindistan: Hint yarımadasında, daha önce değindiğimiz, İslâmî çerçeve içinde kalarak bilhassa eğitim metotlarını elde etmek ve desteklerini sağlamak için İngiltere ile uyum içine giren Seyyid Ahmed Han ve Aligar grubu yanında, Batı kültürüne eleştirel bakış yapabilen müslüman ilim mensupları olmuştur.

Bunlar arasında görüşlerine yer vereceğimiz kişi onları temsilen filozof-şâir **Muhammed Ikbâl** (1876-1938) olacaktır. İkbâl Batı'da resmî eğitim görmüş dönemin nâdir İslâmcı düşünürlerindendir. 1905 yılında gittiği İngiltere'de hocası MacTaggart ve daha sonra Almanya'da birlikte doktora çalışması[250] yaptığı

---

249 bk. Shahin, "Muhammad Rashid Rıda's Perspectives on the West as Reflected in al-Manar", s. 113-132; Rıza hk. ayrıca bk. Merâkişî, *Tefkîru Muhammed Reşîd Rıdâ min hilâli mecelleti'l-Menâr*, s. 27 vd.; Dernîka, *es-Seyyid Muhammed Reşîd Rıdâ: Islâhâtuhü'l-ictimâiyye ve'd-dîniyye*, Beyrut 1406/1986; Adevî, *Reşîd Rıdâ: el-İmâmü'l-Mücâhid*, Kahire ts; Hourani, *Arabic Thought*, 222-244; Laoust, "Le réformisme musulman", s. 89-95; Kerr, *Islamic Reform*, s. 153-208; Caspar, *Traité de théologie musulmane*, I, 287-293. Abduh ekolünün bu taraftaki diğer temsilcisi **Muhammed Ferîd Vecdî** (1875-1954) de bütün çalışmalarını yüzyılın başında çıkan ilhad hareketleri ile mücadeleye ve İslâm'ı gözden düşürmeye yönelik eleştirilere cevap vermeye hasretmiştir. İslâm'ın kesinliği olan bilime, ileri sürüldüğü gibi bir engel değil destek olduğunu göstermeyi en büyük hedef olarak seçen Vecdî bunun için *el-İslâm fî asri'l-ilm* adlı eserini yazmış, ayrıca Kasım Emîn'e de *el-Mer'atü'l-Müslime* (Kahire 1319/1901) ile cevap vermiştir. Vecdî bir diğer kitabının mukaddimesinde, "benim tek gayem İslâm dininin ...asrî ilimler ve felsefî hakîkatlerin muhalefet ettiği bir din olmadığını, aksine onu kabul edip sağlamlaştırdığı, hatta mensuplarının imânını kuvvetlendirdiği ...konusunda aklî deliller getirmektir" der. (*el-İslâm ve'l-medeniyye*, s. 5). Maddeciliğin ilim değil felsefe olduğunu savunan Vecdî'ye göre bu ikisi arasında büyük bir fark vardır. Asrın başından itibaren başlayan çalışmalarla ruhun mevcûdiyeti konusunun gündeme geldiği ve ilim adamları mâneviyata önem vermeye başladığı için artık ilimde yeni bir dönem başlamıştır. Ferîd Vecdî ile ilgili olarak Hâcirî'nin *Muhammed Ferîd Vecdî: Hayâtühü ve asârüh* (baskı yeri yok 1970) ve Cündî'nin, *Muhammed Ferîd Vecdî* (Kahire 1974) adlı biyografi çalışmaları mevcuttur.

250 İkbâl 1907'de Almanya'da *The Development of Metaphysics in Persia* adıyla bir doktora tezi yapmıştır.

Friedrich Hommel sayesinde İngiliz ve Alman üniversitelerindeki din felsefesi çalışmalarını tanıma fırsatı bulmuştur.[251]

Bir yandan pozitif ilmin Batı'yı aydınlattığını ve aynısının Kur'an'da mevcut olduğunu, bir milleti yükselten şeyler ilim ve servet olduğundan bunlar için çalışılması gerektiğini söyleyen[252] İkbâl, diğer taraftan, şiir diliyle "Garb meyhânesinin şarabını" tattığını, ancak kendisine baş ağrısı verdiğini, "Frenk putlarının" kendisine yabancı olduğunu, Doğu'nun mevcut durumu sebebiyle, hem Doğu'da hem de Batı'da "garîb" kaldığını bildirir.[253] Batı'nın ruhları tahrip eden cemiyet hayatı, İkbâl'de nefret uyandırıp oradan yüz çevirmesine sebep olmuştur.[254] Osmanlî aydınları arasındaki tartışmalarda Said Halim Paşa'nın (1863-1921) düşüncelerini İslâm'ın ruhuna daha uygun gören[255] İkbâl, Batı'lıyı "pençesinde kuş tutan şahin"[256], Avrupa'yı olduğu gibi taklit eden müslüman aydınını da içinde kılıcı olmayan, üstü altın işlemeli kın olarak tasvir eder.[257] Batı bilim, felsefe ve diplomasisinin XX. yüzyılın başında vardığı savaş ve iflas, İkbâl'i Batı'dan daha da soğutmuştur.[258]

---

251 Ancak araştırmacılara göre, İkbâl, yakın temasa geçtiği halde, Batı düşüncesine çok şey borçlu değildir. Çünkü ısrarla karşı olduğu taklitten uzaklaşmayı en fazla o uygulamıştır (Maitre, *Introduction to the Thought of Iqbal*, s. 35).

252 İkbâl, *Peyâm-ı Maşrik*, s. 26.

253 İkbâl, *Armağan-ı Hicâz*, s. 35-36.

254 "Frengin fenni, insan parçalayıp yiyen bir yırtıcılıktan başka bir şey değildir. Bir kısmı, diğer bir kısmını mahvetmek için pusuda bekliyor. İş böyle devam ederse Allah yardımcıları olsun" (İkbal, *Gülşen-i Râz*, s. 26) "Garp terbiyesi kalb ve görüşün bozulması demektir. Zira bu medeniyetin ruhu iffetini kaybetmiştir. Ruh iffeti olmayan yerde temiz yürek, yüksek hayâl, güzel ve ince zevk de bulunamaz (İkbâl, *Darb-ı Kelîm*, s. 30). "...Fakat ben korkuyorum ki, yenileşme namına koparılan gürültü, Şark'ın Avrupalı'yı taklit ettirmek için bir bahanedir!" (a. e., s. 59).

255 Iqbal, *The Reconstruction of Religios Thought in Islam*, s. 124.

256 İkbâl, *Zebûr-i Acem*, s. 61.

257 İkbâl, *Darb-ı Kelîm*, s. 16. "Gözleri mahkûmiyet ve taklit ile kör olanlar apaçık hakikatleri dahi göremiyorlar. Artık mezarının kenarına yaklaşmış olan Batı medeniyetinin İslâm alemini diriltmesi mümkün müdür?" (a. e., s. 29).

258 Munawwar, *Iqbal: Poet Philosopher of Islam*, s. 156. Hindistan'daki diğer önemli bir şahsiyet de **Ebu'l-Kelâm Azâd**'dır (1888-1958). İngiliz siyâsetine karşı Hindistan'la birliği savunmuş, çıkardığı *el-Hilâl* dergisinde müslümanları ilme ve faaliyete yöneltmeyi gaye edinmiş, bir ciltlik dolgun bir Fatiha tefsiri ihtivâ eden, hacimli ancak tamamlanmamış *Tercümânü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde ise, diğerlerine göre muhafazakâr olmakla birlikte Kur'an'ı müslümanların günlük hayatını şekillendirici yapmak onun hareket noktası olmuştur. bk. Douglas, *Abu'l-Kalâm Azad: An Intellectual and Religious Biography*, Delhi 1989. **Hüseyin el-Cisr et-Trablûsî** (1845-1909) **Tahir el-Cezâirî** (1852-1920), **Cemâleddîn el-Kâsımî** (1866-1914) ve **Bediüzzaman Said**

D. DEĞERLENDİRME

İslâm dünyasının kültürel olarak Batı'yı tanıması aydınlar seviyesinde başlamış ve uzun süre öyle devam etmiştir. XIX. yüzyılın başlarından itibaren fiili olarak Batı'nın önce idârî yapı, hukuk ve kültürü tanınmış sonra da düşünce ve bilimi ile temasa geçilmiştir. Başlangıçta diplomatlar, sonra öğrenciler ve bilahare politik sebeplerle Batı'ya kaçanlar, bunların müslüman topluma aktarılmasında etkin rol almış, bu süreçte önceleri Batı'ya karşı gösterilen büyüklük duygusu yerini merak sonra da hayranlığa bırakmıştır.[259] Batılıların görünen yönleri, yani hayat tarzları, değerleri, farklı gelenekleri, yönetim şekilleri, eğitim-öğretimleri, imkân ve kudretleri daha çok seyahatname ve hâtıra notlarıyla aktarılmıştır. Ayrıca Batı'nın gücü hakkında, savaşlardaki başarıları da bir fikir vermiştir. O dönemin ifadesi ile "Garb"ın sanat, edebiyat ve düşüncesinin naklinde ise en önemli vasıta şüphesiz tercümeler olmuştur. XIX. yüzyılın ikinci yarısında büyük canlılık kazanan yayın hareketi sırasında basılan kitaplar arasında Batı'lı yazarlara ait birçok çeviri vardır. Batı'dan İslâm dünyasına fikir planında giren ilk kurumlar eğitimde Batı tipi okullar, yayında gazete ve mecmualar, düşüncede felsefî akımlar olmuştur.

İslâm dünyasındaki yöneticilerin Batı'dan kısa vadeli pratik hedefler için istifade etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.[260] Aslında resmî Batılılaşma politikalarının amacı da içine düşülen kötü durumu "bir an önce" düzeltmektir. Bunun için de tam bilinmeyen, iyice tahlil edilmeyen, şartlarının farklılığı göz önüne alınmayan, ama başarı ve üstünlüğü her yerde farkedilen bir "düzen"den bir nevi medet umulmuştur. Aydın ve ilim adamlarının Batı'yı biraz daha derinden tanımaları gerekiyorsa da, aşağıda genişçe göreceğimiz gibi, gerek dil eksikliği, iletişim yetersizliği gibi imkânsızlıklar, gerekse araştırma merak ve geleneğinin bulunmayışı sebebiyle istenilen düzeyde olamamıştır. Avrupa medeniyetinin temeli, dünya görüşü ve hedefleri yerine, görünen bazı kazanç ve nimetleri ön planda tutulmuştur. Kültürel mesafenin yarattığı şok da müslüman aydının diğer bir dezavantajı olmuş, önceleri var olan teslimiyet ve hayranlık, Batı'nın politikaları

Nursi (1876-1960) yüzyılın ilk çeyreğinde İslâm'ı müdafaa gayesiyle eserler te'lif eden diğer düşünürler olmuştur.

259 krş. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, s. 307-308.

260 Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 14.

anlaşıldıkça yerini kötümserliğe bırakmıştır. Ancak karşı karşıya kalınan bütün bu zorluklar bir uyanışı, bir mücadeleyi ve bir düşünceyi de beraberinde getirmiştir.

Kabul edilmelidir ki, İslâm dünyasının XIX. yüzyılda modern Batı ile teması, Abbasîler döneminde Yunan felsefesi ile olan temastan farklıdır. Çünkü bunda kültürel bir tehdit söz konusudur. Nitekim Batı tarzı eğitim ve çeşitli Avrupa şehirlerindeki ikametin neticesi olarak, müslümanlar arasında giderek Batı'ya yönelip herşeyiyle benimseyen Batıcı aydınlar oluşmuştur. Mekteb-i Tıbbîye-i Şahâne öğrencileri başta olmak üzere[261] Batı'cı aydınlar arasında biyolojik materyalizm, pozitivizm ve darwinizm ile bunların sosyo-politik konulara uyarlanan şekilleri yaygınlık kazanmıştır..[262] Buchner (1824-1899), Heackel (1834-1919) ve Le Bon (1841-1931) en çok ilgi duyulan kişiler olmuştur. Ancak hemen şunu belirtelim ki, bu çevrenin etkilendiği kişiler çoğunlukla Batı'da ün yapmak şöyle dursun pek tanınmayan, Hanioğlu'nun haklı değerlendirmesi ile "ikinci sınıf" düşünürlerdir.[263] Söz konusu durumun "bu kimselerin Batı düşüncesine duydukları tüm ilgiye karşılık bu düşünce içerisindeki rafine kuramları anlayabilecek kültür seviyesine sahip olmamalarından doğduğu belirtilebilir. Biyolojik materyalizmin devleri yerine Osmanlı toplumu üzerinde en büyük etkiyi Buchner'in oluşturması, Gustave Le Bon'un en önemli sosyolog olarak kabul edilmesi bunu göstermektedir."[264] Ayrıca bu fikirler Batı'da terkedildiği ve yeni teorilere yerini bıraktığı sırada İslâm ve Osmanlı düşünce dünyasına girmeye başlamıştır. Bu da, takipçisi oldukları Batı ilmini geriden ve üstünkörü bir şekilde yakalamaya çalıştıklarının diğer bir

---

261 1847 gibi erken bir dönemde Tıbbiyye'yi ziyaret eden MacFarlane, kadavralar üzerinde çalışan öğrencilere bunun dinen caiz olup olmadığını sorduğunda burada dini aramaması gerektiği şeklinde "Eh Monsieur, ce n'est pas au Galata Sérail qu'il faut venir chercher la religion!" cevabını almış, okulun kitaplığını gezdiğinde ise çoğunlukla ünlü materyalist filozofların kitaplarını görünce hayret etmiştir. İzlenimlerini naklederken " çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir kolleksiyon görmemiştim. ...Genç bir Türk oturmuş dinsizliğin elkitabı olan *Système de la nature* 'ü okuyordu, bir başka öğrenci Diderot'nun *Jacques la fataliste* 'inden, *Le Compère mathieu* 'den parçalar okuyarak marifetini gösteriyordu. ...Raflarda Cabanis (öteki ünlü Fransız materyalisti)'nin *Rapports du physique et du moral de l'homme* adlı eseri göze çarpacak şekilde yer almıştı!" demektedir. Başka bir hastahane de yine *Système de la nature* 'ü gördüğünü söyleyen MacFarlane, en çok okunup altı çizilen bölümlerin "Tanrının varlığına inanmanın saçmalığını, ruhun ölmezliği inancının imkânsızlığını matematikle gösteren parçalar" olduğunu belirtir. MacFarlaine'den naklen Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 228.

262 Darwinizmi toplumsal hayata uygulayarak Sosyal Darwinizm adını veren savunucularına göre biyolojik üstünlükleri bilgilerine yansıyan bir zümrenin yönetimi sağlanmalı ve bu şekilde sorunlar çözümlenmelidir.

263 bk. *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 159.

264 Hanioğlu, a. g. e., s. 403.

delilidir.[265] Lewis'in dediği gibi, İslâm âleminde bir ilim adamı elli veya yüzyıl önceki bir tıp ya da bilim kitabını tercüme etmekte mahzur görmemiş, demode olup olmamasına bakmamıştır. Tarih ve sanatta da günceli ele almak yerine hep yüzyıllar öncesini incelemek âdet olmuştur.[266]

Bu çevrelerce ileri sürülmeye başlanan "İslâm medeniyetinin misyonunu tamamlayıp tarihe malolduğu" iddiasının aksine, İslâm'ı yeni dünya şartları içerisinde zihinlere benimsetmek ve toplumlara daha şuurlu bir şekilde maletmek isteyen ilim adamları da çıkmış ve çağdaş bir İslâm düşüncesi kurmak istemişlerdir. Bu amaç için Batı'nın geliştirdiği düşünce teknikleri ve elde ettiği yeni ilimlerden faydalanmada bir mahzur görmeyen söz konusu yeni İslâm âlimleri, buna karşılık Batı'nın yaşam tarzı ve sosyo-kültürel değerleri için aynı kabulü göstermemişler, bunları uzun vadede toplumsal dejenerasyon unsuru olarak görmüşlerdir. Avrupalı süper devletlerin güç ve bilgilerini sömürgeleştirme yolunda kullanmaları, bu kişilerde Batı'nın moral değerlerine karşı daha büyük bir güvensizlik yaratmıştır.

İslâm'ın inanç kültür ve şeriatı ile Batı'nın ilim ve tekniğini bir araya getirmek isteyen bu âlimler, Batı'ya üstünlük sağlayan unsurları, ithal edilmesi gereken yabancı kaynaklı meziyetler olarak değil, temelleri İslâm tarih ve kültürü içinde yer alan, asıl itibariyle bizde de var olan kavram ve müesseseler olarak görmüşlerdir. Bu nedenle müslümanları medeniyet ve gelişmişliğin zirvesi olan ilk asırlarına bakmaya yöneltmişler, Batı'dan tercümeler yaptıkları gibi, medrese içinde kalan geleneksel İslâm kültürünü de canlandırarak kitlelere iletmeye gayret göstermişlerdir. Ayrıca bir yandan içte bir canlılık yaratmak diğer yandan bazı Avrupa'lı yazar ve seyyâhların olumsuz nitelikteki İslâm ve müslüman tasvirlerine

---

265 Ülken'in güzel bir tesbitini burada nakletmek yerinde olacaktır: "...Avrupa'da bu tarzda yayınların 1900'e kadar hızlandığına ve o sırada yeni bir felsefeye yerini bırakmakta olduğuna bakarsak, evrimci materyalizmin Türkiye'ye gelişini mevsimsiz sayabiliriz. Ernest Renan ve Emile Boutroux ile 19 ncu yüzyılın son senelerinde biyoloji verilerinden şüphe başladı. Çalışma hipotezleri ve teorilerin sınırlı olduğu iddia edildi. Buna sebep de, başlıca görelilik (izafiyet) fikirlerinin uyanması, elektrik üzerindeki araştırmalar oldu. 1905 senesinde Einstein ve birkaç yıl önce Planck'ın kesintili bir enerji hakkındaki görüşleri fizik alemi hakkındaki düşünceleri altüst etmeye başladı. Artık parçalanmış bir realite görüşü, pülarize bir gerçek ortaya çıkıyordu. Bu gerçek için de başka hipotezler lazımdı. Henri Poincaré bilgimizin bir yerde duracağından bahsediyordu. İşte bu yıllarda, yani 1908-10 arasında Türkiye, bahsedilen cereyanlardan habersizdi. Genç nesil ancak 30-40 yıl önceki bir fikir hareketini, o zaman ayaktaymış gibi naklediyordu. Bunu büyük bir gaflet sayabiliriz..." (*Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 377).

266 Lewis, *The Muslim Discovery*, s. 297.

cevap vermek amacıyla, İslâm dininin ilim, sanat ve düşünce eserleri itibariyle, "akıl ve mantık" ya da "ilim ve medeniyet" dini olduğunu ısrarla vurgulama ihtiyacını hissetmişlerdir.[267]

Ancak çağdaş literatürde "İslâmcı" diye de tanınan bu kesimin temsilcileri, modern bilimin doğmasına sebep olan şartlar ile Batı toplumundaki iktisadî ve fikrî değişimi tam olarak anlama imkânına sahip olmadıklarından, kendilerine en büyük hedef seçtikleri bilim ve düşüncenin temellerine inememiş, analizlere dayanmadan daha çok detaylar üzerinde durmuşlardır. Dil eksikliği sebebiyle karşı cephenin tercüme ettiği ikinci sınıf eserlerle Batı düşüncesini tanıma mecburiyetinde kalmış, bütünlükten uzak bir şekilde, aynı kitapta bazen fizikten ahlâka parça parça konuları ele almışlardır. Bilime karşı gösterdikleri peşin kabul ve mümkün olduğu kadar rasyonel görünme çabası, kesinliği olmayan bir takım nazariye ve spekülasyonlara karşı net bir tavır alamamalarına yol açmış, bunlarla ilgili çeşitli uyarlamalar yapmak için emek ve zaman harcamışlardır.

Bunun yanında dönemlerindeki siyasî karışıklık, yeni dönem âlimlerinin mesâilerini ilme teksif etme imkânlarını sınırlamıştır. Bir yandan müslümanların eğitim düzeyini yükseltmek için çaba sarfederken diğer yandan savaşlar ve hükümet değişikliklerini göz önüne alarak çalışma yapmışlardır. Bununla beraber bu kişiler birçok konuda çözüm teklifleri getirmiş, müslüman toplumlara entellektüel bir canlılık kazandırmışlardır. En önemli faaliyetleri ise, İslâm'a yorumlama kabiliyet ve tekniğini geri getirmeleridir. Asırlar boyu yerleşen taklidin bir mecburiyet ve emir olmadığını ifade etmeleri, daha önce Şah Veliyullah (1703-1762) gibi şahsiyetlerde ferdî olarak görülen yaratıcı zihniyetin hemen gerçekleşmese de geniş kesimlere yansımasının başlangıç noktası olmuştur. Ayrıca İslâmî kurumları kaynaklarına inerek iyice incelemeleri ve bununla kalmayarak Batılı kurumlarla mukayese etmeleri, Batı'da doğan materyalizm, pozitivizm ve darwinizm gibi düşünce akımlarına bazı orijinal eleştiriler getirebilmeleri İslâm'cı aydınların diğer

267 Fazlur Rahman XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki Namık Kemal ve Efgânî'nin de içinde bulunduğu belli başlı müslüman düşünürlerin ortak kabullerini şöyle sıralamaktadır: 1. İslâm'ın ilk dönemindeki ilmî gelişmeler Kur'an'daki kâinatı araştırma emrine uyulması neticesi olmuştur. 2. Daha sonra İslâm dünyasında araştırma ruhu azalmış ve müslüman toplumlar durağanlaşmıştır. 3. Batı, büyük ölçüde İslâm dünyasından aldığı ilmi zenginleştirmiş ve refaha kavuşmuştur. 4. Bu yüzden müslümanlar Batı'dan ilmi yeniden öğrenmekle hem geçmişteki durumlarına kavuşacak, hem de Kur'ân'ın emirlerini yerine getireceklerdir.(*Islam and Modernity*, s. 50-51).

başarılı yönlerini teşkil eder. Kısaca, bütün zorluk ve kayıplara rağmen İslâm dünyası varlık ve kimliğini muhafaza etmiş, Batılılaşma tecrübesinden, çeşitli olumsuzlukları yanında, birçok yönden yararlanabilmiştir.

Aşağıda konu edeceğimiz, kelâm ilmini yenileme, yeniden ele alma, yeni ihtiyaçlara göre ıslâh ve te'lif etme talebi de, işte bu yeni tip İslâm âlimleri arasından gelmiştir. Çünkü yeni kelâm hareketinin en önemli gerekçesi olan "ulûm ve fünûn-i cedîde"ye bunlar alâka göstermişler, sosyal olsun hukûkî olsun modern problemlere yine bunlar çözüm aramışlardır. Klasik anlayıştaki medrese mensupları kelâm ilmini yenileme düşüncesine ya karşı çıkmışlar ya da ilgisiz kalmışlardır.

İ K İ N C İ   B Ö L Ü M

KELÂM İLMİNDE YENİLİK ARAYIŞLARI

I

KELÂMDA YENİLİK DÜŞÜNCESİNİN OLUŞMASI

XIX. yüzyılda Avrupa milletleri karşısında içine düşülen za'fiyet ve yaşanan başarısızlıklar sonrasında, Batı'ya elçi, öğrenci ve diğer sebeplerle gidip dönen kişilerin, muhafazakârlar dahil büyük çoğunluğunun adeta büyülenip Avrupa'daki ilim, intizam ve nimetlerden bahsetmesi, hemen hemen bütün İslâm âlimlerini, müslüman veya daha genel bir tabirle şark milletlerinin "inhitât", "inkırâz", "tehalluf" sebeplerini konu alan yazılar yazmaya sevketmişti. Kitaplara da geçmekle beraber daha çok gazete ve dergilerde yer alan bu tür yazılarda, mevcut eğitim sistemiyle bağlantılar kurulup düşüşün asıl sebebi olarak medrese ilimlerinde var olan donukluk, yetersizlik ve günün şartlarına uygunsuzluk gibi olumsuzluklar gösteriliyordu.[1]

İslâm dünyasının yeni Avrupa medeniyetine hangi ölçülerde yaklaşacağı, müslümanların siyâsî varlığı ve İslâm ümmetinin geleceği ile ilgili tartışmalar müslüman ilim adamlarının gündeminde yoğunlaştıkça, meselenin temeline inme ihtiyacı doğuyordu. Dikkatler İslâm ilimlerinin durumu, İslâm düşüncesinin bulunduğu nokta ve nihayet ne yapılabileceği üzerinde toplandı ve bu yönde değerlendirme ve sorgulamalar yapılmaya başlandı. Yapılan karşılaştırma ve müşahedeler, var olan eserlerin dolayısıyla İslâmî ilimlerin, müslümanları içine

---

1 Efgânî-Abduh, "Müslümanların Geriliğinin Sebepleri" *el-Urve*, s. 70-75; Abduh, "Müslümanların Durgunluğu ve Sebepleri" *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 105-119; Ferîd Vecdî, "Ümmetin Hastalığı ve Çaresi Üzerine Görüşlerimiz", ve "Sosyal Bozulma Bize Nereden Geldi?", *el-İslâm fî asri'l-ilm*, s. 3-21 ve 67-76; Filibeli, "İnhitât ve Sebepleri", *İslâm Tarihi*, s. 612-619; Şekîb Arslan, "Müslümanların Gerilemesinin Başlıca Sebepleri", *Limâ-zâ teahhare'l-müslimûn*, s. 73-95.

girdikleri sıkıntıdan kurtarmak ve bir sıçrama yapmak için mevcut halleriyle pek yeterli seviyede bulunmadıklarını gösteriyordu. Bu tesbit İslâm ilimlerinde yenilik ve geliştirme (tecdîd) ihtiyacını gündeme getirdi. Bu yönde fikir beyanı ve çalışmalar ilim çevrelerinde giderek hız kazandı.

Yenilenme belirgin olarak kendini tefsir ilminde gösterdi ve yeni usûl ve sistemde tefsirler ortaya çıktı. Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) *Tefsîrü'l-Kur'ân*, Ebü'l-Kelâm Azâd'ın (1888-1958) *Tercümânü'l-Kur'ân*, Cemâleddîn el-Kâsımî'nin (1866-1914) *Mehâsinü't-te'vil*, Abduh'un da katkıda bulunduğu Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) *Tefsîrü'l-Menâr*, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin (ö. 1342/1924) *Mâ delle aleyhi'l-Kur'ân* ile daha sonraları Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1359/1940) *el-Cevâhir*, Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) *Hak Dini Kur'an Dili* ve Muhammed Derveze'nin (1888-1984) *et-Tefsîrü'l-hadîs* gibi tefsirlerde dönemin ilim zihniyetinin etkisiyle daha çok kevnî ve aklî âyetlere ağırlık verilmiş, birçok klasik tefsirlerdeki eski tabiat anlayışına dayalı yorumlar terkedilerek Kur'an'ın yeni ilimlerle uygunluğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Fıkıhta ise ictihad kapısının kapalılığı fikri tenkit edilerek, dinde ictihadın önemi, mezhep taassubunun zararları, diğer fıkhî mezheplerin görüşlerinden istifâde edilmesi ve fıkhın asrın ihtiyaçlarına göre birleştirilip kanunlaştırılması tartışılmaya başlandı.[2] XIX. yüzyılın sonlarından itibaren fıkıhta ictihad ve tercihe yer veren eserler te'lif edilmiş, yeni türde usûl çalışmaları yapılmıştır.[3] Ayrıca çeşitli zorluklara rağmen başlatılan kanunlaştırma hareketi, Batı "code"larının adapte edilmesi yönüne girmişse de, bu çalışmalar İstanbul'da "Mecelle" ve "Hukûk-i Aile Kararnamesi", Kahire'de "Mürşidu'l-hayrân" ve "Kânûnu'l-ahvâli'ş-şahsiyye" gibi İslâmî literatüre dayalı ürünler de vermiştir.

---

2 Mehmed Akif de bir şiirinde fıkhın durumunu şöyle dile getirmektedir:

Koca ilmiyyeyi aktar da bul üç tane fakîh:
Zevk-i fıkhîsi bütün, fikri açık, rûhu nezîh?
Sayısız hâdise var ortada tatbîk edecek;
Hani bir tane "usûl" âlimi, yâhu, bir tek?
Böyle avare düşünceyle yaşanmaz, heyhât,
"Mülteka" fıkhınızın nâmı, usûlün "Mir'ât".
Yaşanır zannadiyorsan, Baba Câfer'liksin,
Nefes ettir, çabucak, kendine, olsun bitsin! (*Safahat*, s. 349).

3 Bu eserler ve müellifleri için bk. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 338-347.

Ancak yenilenme ihtiyacı konusunda ısrar ve beklentiler daha çok kelâma yönelikti. Bir yanda büyük başarılar elde edip yeni bir medeniyet kuran Batı'nın sahip olduğu modern felsefe ve bilim, diğer yanda İslâm'ın temel düşünce disiplini olan kelâm ilminin gerek muhatap olarak aldığı akımlar, gerekse dayandığı ilmî-felsefî veriler bakımından zamanının gerisinde kaldığı gerçeği[4], ilim adamlarını önce şikayete sonra arayışlara yöneltiyordu. Gerek felsefenin yeni bir terminoloji ve mûhtevâya bürünmesi, gerekse dini dışlayan yeni akımların gün geçtikçe aydınları etkilemesi, İslâm dininin muhafızı durumunda olan kelâma acil sorumluluklar yüklediği ve bir şeylerin yapılması gerektiği inancını giderek ilim çevrelerinde hakim kılmaya başladı.

Bu bölümde Batılılaşma hareketi sırasında önemli merkezlerde kelâm ilmi ile ilgili beklentiler ile yapılan teklifler üzerinde durmak istiyoruz. Son dönem kelâm âlimlerinin ihtiyacı keşfedip bir şeylerin yapılması gerektiğini anladıkları halde nasıl yapılacağı konusunda kafalarında net bir düşüncenin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira makalelerde genellikle "yeni bir kelâm ilmine ihtiyaç vardır", "kelâm kitapları ihtiyaca göre değişmelidir" şeklindeki tesbit ve temenni yer almakla birlikte, bazı istisnalar hariç bunun programı ve uygulamaya geçirilmesi çeşitli zorluklar sebebiyle yapılamamıştır.

A. OSMANLI TÜRKİYE'Sİ

Osmanlı merkezi kelâm ilmi ile ilgili görüş ve yorumlar konusunda aktif bir konuma sahiptir. Dergilerdeki çeşitli makale ve tartışmalardan son dönem Osmanlı âlimleri arasında kelâm konularının ihtiyaca cevap vermediği düşüncesine sahip olanların bir hayli olduğu anlaşılmaktadır. *Sırât-ı Müstakîm* 'de çıkan bir yazıda, beşyüz sene önce te'lif edilen kelâm ve felsefe kitaplarının, ihtiva ettiği konu ve problemler itibariyle artık kâfi gelmediği belirtilerek, eski "sûfestâiyye"nin yerine artık maddeci ve tabiatçıların geçtiği, "dehriyyûn"un da biçim ve kılıf değiştirdiği, bu sebeple, selefin bâtıl akîdelere karşı yazdığı kitaplar gibi, mevcut fikirlere karşı

4 İslâm doktrinini savunan kelâm ekolleri ilk dönemde daima zamanın ilim ve felsefe hareketleri ile paralel geliştiği halde sonradan bu yapılmamıştır (*Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 443). O sebeple Batı ile temasa geçen kelâmcılar bütün çabalarını önce kelâmın güncelleşmesi için sarfediyorlardı.

red ve tashih vazifesi görecek yeni kitapların neşredilmesi gerektiği vurgulanmıştır.[5] Bir diğer müellife göre, hiçbir din müdâfaadan müstağnî kalamayacağı için kelâm ilminden vazgeçilmesi söz konusu olmamakla beraber, önceki zamanlarda mevcut hasımların çoğu yok olup onların yerine başkaları kuvvet kazandığı için, eski ilm-i kelâm artık yeterli değildir.[6]

Osmanlıların son kelâmcılarından olan **Abdullatif Harpûtî** (1842-1914) kendi dönemindeki İslâm âlimlerini bekleyen acil görevi şöyle açıklar: Felsefe ve hikmet gelişerek büsbütün değişmiştir. İlk dönem kelâm âlimlerinin felsefeye karşı gösterdikleri tavır örnek alınarak, İslâm akâidine muhalif olan görüşler arasında te'vil ve uzlaştırmaya müsait olanların bu muameleye tâbi tutulması, olmayanların da reddedilmesi ve bu suretle yeni bir kelâm ilmi tedvin edilmesi gerekir.[7] Harpûtî'ye göre yeni felsefe kanunlarına göre araştırma yapma zarûreti doğduğundan, mütekaddimîn ve müteahhirîn'den sonra üçüncü bir ilm-i kelâm

---

5 Muhammed Sadık, "Açık Mektup", s. 165. Kelâm ve akâid kitaplarına yönelik tenkitler Osmanlıların Batıcı kanadı tarafından da yapılmıştır. İslâmî konularda yazmakla birlikte materyalist düşünceler taşıyan Celâl Nûrî *Tarîh-i İstikbâl* adlı eserinin "Yeni Akâid" bölümünde kelâmcıların ulûhiyet anlayışı ve Allâh'ın aklen ispatı çabalarını eleştirdikten sonra akâid kitaplarının değiştirilmesi gerektiğini şöyle dile getirir: "Mütedâvil olan akâid kitap ve risâleleri şübühât-ı sâlifeyi def' için tedvîn edilmişti. Bu, akâid itlâk olunan şeyler, firak-ı dâlle ve muhtelif Mu'tezileye karşı Ehl-i Sünnet denilen fırka-i nâciyenin reddiyelerinden ibârettir. Belki evvel zamanda, hakâik-i İslâmiye'yi bir takım Sûfestâiyye'ye karşı müdafaa için bu gibi cevablara ihtiyâç vardı. Meselâ Zât-ı Bârî'nin vahdâniyeti pek uzun bir vesile-i müdafaa olmuştu. Kelîme-i Şehâdette bile bu zihniyet nümâyân oluyor. Halbuki bugün bunlara asla ihtiyâç yoktur; çünki Allâh'ın taaddüdüne inanan şöyle dursun, birliğine bile inanmayan vardır. Artık Mu'tezile'den eser kalmamıştır. Binâenaleyh onlarla harb abestir. Onların, bugün, iddiaları bütün bütün unutulmuştur; o halde, o iddialara karşı serdedilen cevaplara ne hacet vardır; hâlen ulemâmızın bin küsur senelik firak-ı dâlle ile uğraşmaları ve bizleri de işgâl etmeleri, meselâ hükümetimizin Karaman Oğulları ile harb etmesine benzer" (*Târîh-i İstikbâl*, I, 119-120).

6 Ahmed Nazîf, "Yeni İlm-i Kelâm'a Lüzum Var mı, Yok mu?", s. 119.

7 Harpûtî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 111. **Şeyhulislâm Mûsa Kâzım** (ö. 1338/1920) da kelâm'ın yeni bir üslupla yazılması taraftarı olup bu konudaki bir makalesinde "bize en lâzım cihet, ilm-i kelâm kitaplarını ihtiyâcat-ı hâzıraya göre te'lif etmektir". ifadesini kullanır ("Kütüb-i Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islâh ve Te'lifi" *Külliyât: Dinî İctimâî Makaleler*, s. 292). Mûsa Kâzım kendi görüşüne karşı muhalefetle karşılaşmışcasına "artık bu ihtiyacı hissetmeliyiz. Bu hususta taassub göstermenin faydası yoktur. Bilakis mazarrat vardır" demektedir (a. e. , s. 293). Ona göre bunu yapabilmek için muarızların ilimlerini bilmek, kelâm alimlerinin tabiatçılara, meşşâîlere ve işrakilere karşı müdafaada bulunup bunda başarılı oldukları gibi şimdi de zamanın muarızlarına karşı müdafaada bulunmak gerekir (a. e., s. 290). Bu görüşünü biraz daha açarak, felsefenin Arapça'ya çevrilmesini müteakip müteahhirîn diye adlandırılan kelâmcıların, o zamanın kelâmını ıslah etme ve tabiiyyât ve ilahiyyâtla ilgili birçok meseleyi kelâma ilave etme ihtiyacı gibi bir ihtiyacın zamanımızda da duyulduğunu ısrarla ifade eder (a. e., s. 293).

devri gelmiştir. Kendisi bizzat *Tenkîhu'l-kelâm* 'la bunu başlatıp, devam ettirilmesini ise sonrakilerden beklemektedir.[8]

Harpûtî, yeni felsefeye karşı, kelâm âlimlerinin özellikle madde ve kuvvetin hudûsu, maddenin eşyayı icat etmediği, âlemin madde ve maddiyata münhasır kalmadığı, görünenin dışında mâna ve ruh âlemlerinin de mevcudiyeti ile ilgili konuları yeni üslup ve kurallarla ele alıp ispatlamaları gerektiğini vurgular.[9] Ancak felsefî bahisleri işlemekle beraber, söz konusu kitaplarda "usûl-i dîn" ve "akâid-i İslâm"ın muhafaza edilmesinin şart olduğu, aksi takdirde İslâm'la münasebeti olmayan bir felsefe çalışması yapılmış olacağı uyarısında bulunarak[10] tamamen felsefeleşmeye karşı çıkar.

Hayatı yenileşme ile özdeş kabul eden Osmanlıların önemli düşünce adamlarından **Filibeli Ahmed Hilmi** (1865-1914), hayat fikri ile mevcut durumu muhafaza fikrini birleştirmenin imkansız olduğunu söyleyerek, "asırlardan beri din ile meşgul olanların bütün gayret ve himmetlerini İslam cemiyetini bir tarih yanlışı halinde ve zamanlar haricinde yaşatmak emeline harcadıklarını" ifade eder.[11]

Memleketin güç kazanabilmesi için sosyal hayatta yenilenmeye ihtiyaç bulunduğunu ve bu yenilenmenin sathî, teferruatla ilgili, kendi deyimiyle "boyacılık" şeklinde olmaması gerektiğini belirttikten sonra Filibeli, "acaba ...ma'neviyât teceddütten müstağnî midir?" sorusuna şu cevabı verir: "Akâid-i asliyenin sâfiyet esâsı itibariyle: evet, lâkin telkîn ve telfîk itibâriyle: hayır. Bu hikmeti (teceddüt) anlamamak, mâneviyâtın lâkaydî ve metrûkiyet altında sürünüp kalmasına cevaz vermek demektir".[12] Yapılacak şeyin dinî his ile fennî düsturları

---

8 Harpûtî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 114.

9 Harpûtî, a. g. e., s. 113-114.

10 Harpûtî, a. g. e., s. 114-115

11 Filibeli, *Tarih-i İslâm*, s. 636-637. Eserleriyle zamanındaki Batı kaynaklı materyalist düşünce ve eğilimlere karşı mücadele eden Filibeli, Celâl Nûri'ye yazdığı reddiyelerden başka Buchner'in *Madde ve Kuvvet* 'i için *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?* adıyla bir cevap yazmıştır.

12 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?* (Mukaddime), s. "r". Son devrin önemli alimlerinden **Elmalılı Hamdi** (1878-1942) de bu görüşe iştirak ederek yenilenmenin (teceddüd) değişme ve tahrif olmadığını, şuurlu veya şuursuz olarak İslâm ümmetine giren yeni durumların zararlı ve lüzumlu diye ayırıma tabi tutulmaları ve birisinin atılıp diğerinin kabulü gerektiğini, böylece nassları korumakla birlikte teori ve pratikte yeniliklerin meydana geleceğini söyler. Elmalılı'ya göre, peygamber vârisi olan İslam aliminin görevi, her asrın tarihini zapt edip o asırdaki esbâb ve illetin pratik kıymetleri ile toplumsal neticelerini tetkik ederek geçen asrın değerlendirmesini ve gelecek asrın

bağdaştırmak olduğunu, ancak bunun için güçlüklere göğüs gerip çalışmalar yapmak gerektiğini vurgulayan[13] Filibeli, Celâl Nûri'nin (1877-1939) *Târîh-i İstikbâl* 'ine yaptığı reddiyesinde, İslâm âlimlerine yönelik sert eleştiri ve genellemeleri dışında müellifin "yeni akâid" bölümündeki görüşlerinin çoğunlukla doğru olduğunu belirterek[14], "ta'dil ve teceddüd" ihtiyacı konusunda onunla birleşmekle beraber, bu işin programı konusunda ise aralarında büyük fark olduğunu ifade eder.[15] Nitekim kendisi aynı adla bir risâle neşretmiştir.[16]

Filibeli'ye göre çağdaş ilim ve fenleri okuyup bazı konularda şüpheye düşen ve kafasında soru işaretleri beliren bir kişi, bilgileri ne kadar düşük seviyede olursa olsun, orta çağın mantık ve bilgisi ile iknâ ve tatmin edilemez. Çünkü her zamanın bir ihtiyacı, her dönem insanının bir zihniyeti vardır ve bu gerçeği asla unutmamak lazımdır.[17] Dolayısıyla İslâm toplumunun büyük bir düşünce devrimine, ciddî bir yenilenmeye ihtiyacı vardır. Bu o kadar apaçık bir ihtiyaçtır ki, artık yenilenmenin mahiyetini bilmeyenler bile böyle bir ihtiyacı kabul ediyor. Ayrıca ictihatlar keyfî olmamakla birlikte, mutlaka zamanın biliminden, çevrenin ihtiyaçlarından ilham alır. Bugün eski devirlerin fikrî mahsüllerini tetkik ederek, doğruluk ve yararı ortaya çıkanları tercih, topluma zararı dokunanları terk, ahlâka ve ilerlemeye uygun olmayanları ise değiştirmek gerekir. Buna hiç kimse bir şey diyemez. Ancak, bu uygulama, dini yıkmak ve yerine şek ve şüphe koymak değildir. Çünkü esasları atmak, bir nevi idam demektir. O yüzden gerekli müdahale yalnızca, bir vücudun hayatiyetini kaybetmiş ve ondan ayrılmış parçaları

ihtiyaçlarını tayin etmektir. Bu yapıldığı takdirde kelâm ve hikmetin bütün ilim ve fenlerle olan münasebeti kuvvetlenir ve artar ("Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib*, s. 35-36). Ayrıca bk. Aydın "Elmalılı'da Teceddüd Fikri", s. 303-304.

13 Filibeli, *İslam Tarihi.*, s. 643.

14 Filibeli, *Huzûr-i Aklü Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 15.

15 Filibeli, a. g. e., s. 151.

16 bk. *Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni Akâid*, İstanbul 1332. Filibeli bu kısa risâlede İslâm inancının ilkelerini özetlemekte, giriş kısmında ise (s. 3-21), Comte'un üç hal kanununu tenkid ederek, din-bilim ilişkisi ile dinin duygu ve ruh yönü üzerinde durmaktadır. Ayrıca bu kitapçıkta *İlm-i tevhîd* adıyla yazdığı mufassal bir kelâm kitabından bahsedip (s. 20 ve 59'daki notlar) arka kapakta neşredilecek kitaplar olarak ilan edilmesi ile beraber bütün araştırmalarımıza rağmen bu eser bulunamamıştır.

17 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, s. "ş" Filibeli devamında " Farz edelim ki böyle bir mütefennin mütereddid, vücûd-i Bârî 'yi inkâr etse, kendisine nasıl mukabele edilecek? Tabii âyet ve hadisle değil, zira bunların te'siri ve hakikatı imân ile meşruttur. Bir münkir veya mütereddide bu silahla mukabele edilemez. Demek bizzarûre mübâhaseye, bir şekl-i mantıkî ve felsefî verilmek üzere, mütekellimîn ve ilm-i kelâma müracaat edilecek" demektedir.

için yapılır. Mesela bir adamın kangren olmuş parmağı kesilebilir, ama kalbi veya beyni kesilip atılamaz.[18]

Filibeli tebliğ ve tanıtımda kullanılan delillerin değerinden çok bunların ileri sürülme şekli ve ifâde tarzının büyük önem taşıdığı üzerinde durarak "en iyi, en sağlam ve en ilmî usûl, 'usûl-i tahlil'dir" der.[19] Dinde inanç esaslarının yanında dinî duygunun önemini sık sık vurgulayan müellif bu yolla kelâma yeni bir boyut kazandırmak istemektedir. "Din, Vâcibü'l-vücûd'u yalnız ma'rifetten ibâret değildir. O'nu ma'rifetle beraber O'na meveddet ve muhabbet ve irâdât-ı ilâhiyesine mutâvaat da lâzımdır"[20] Ayrıca din, dinî his ve duygu ile kâimdir, bunlarsız ayakta duramaz.[21]

Kelâmdaki yenileme hareketinin Türkiye'deki en önemli temsilcisi ise **Izmirli Ismail Hakkı**'dır (1868-1946). *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eseri ve aynı konuda çıkan birçok makalesiyle kelâmın yenilenmesi için büyük gayret sarfeden İzmirli'nin bu çalışmaları cumhuriyet öncesi dönemde daha yoğun olmuştur.[22] Ona göre Fahreddin Râzî kelâmı nasıl ki Bâkıllânî kelâmı yerine geçmişse ve Râzî asrında Bâkıllânî kelâmı kâfi görülmemiş ise, bugün de Râzî kelâmı yeterli değildir. Aristo felsefesinin inkırâzıyla, kelâm'ın ona dayanan bazı meselelerinin de zorunlu olarak değişmesi ve onların yerine yeni felsefenin bazı meselelerinin ilave edilmesi ve böylece asrın ihtiyaçlarına uygun ve mevcut felsefeye denk bir kelâm yazılması lüzumu vardır.[23] Kendi ifadesiyle, "resmi ilm-i kelâmımız el-yevm kıymet-i ilmiyesini zâyi etmiştir, bugünkü ilm-i kelâm, nazariyyat-ı cedide-i felsefiyye ile ta'dîl ve ihtiyâcât-ı asriyyeye göre tevsî olunmalıdır" der.[24] İzmirli, kelâmın

---

18 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 134-135.

19 Filibeli, *Hangi Meslek-i Felsefiyi.Kabul Etmeliyiz?*, s. 4.

20 Filibeli, *Üss-i İslâm*, s. 4.

21 Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 647. Muhtelif yerlerde kendisini "Vahdet-i Vücûd" mensubu olarak tanıtan Filibeli klasik kelâm ilmi ve metodunun müntesibi olmadığını da zaman zaman beyan eder (*Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 126, 146). Filibeli Vahdet-i vücûd gereği, kelâmcıların görüşü olan "âlemin yoktan varolması" na karşı çıkar. Bu düşüncesinde Vahdet-i vücûd anlayışından çok döneminin bilim teorilerinin etkili olduğu kanaatındayız.

22 İzmirli üzerinde yapılan bir doktora çalışmasında, İzmirli'nin iki dönemdeki tutumunun farklı olduğu belirtilmekte ve yapılan röportajda oğlu Hayrettin'in babasını laik ve modern düşünceli olarak tanıttığı nakledilir (Hizmetli, *Les idées théologique d'İzmirli İsmail Hakkı*, s. 63-64)

23 İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 13.

24 bk.İzmirli, "İslam'da Felesefe: Yeni İlm-i Kelâm", s. 43.

bünyesine dahil ettiği felsefenin üç asırdan beri geçerliliğini kaybedip yerine yeni bir felsefenin geçmiş olmasını, bu isteğine gerekçe olarak gösterir.[25] Artık gençliğin dimağı yeni felsefî nazariyelerle dolu olduğundan, İslâm akîdesini kalplere yerleştirmek için onların dilini kullanmak, ona göre deliller serdetmek gerekir.[26]

Ancak İzmirli'ye göre yeni felsefenin memleketimize geç girmesi sebebiyle henüz taklid ve tercüme devri aşılamadığından dolayı söz konusu felsefe bizde bir istikâmet alamadığı gibi, tam anlamıyla teşekkül de etmemiştir. Yeni felsefenin olduğu gibi değil, muhitimize müsait bir şekilde yayılması gerekir. O yüzden ilâhiyat ve vahiy ile uzlaşan her felsefî akım, İslâm'a uygun bir şekilde süratle inkişaf edebilir, fakat onlara muhalif olanlar kabul görmez.[27] Dolayısıyla yeni kelâmın gerektiği ölçüde modern felsefeyi takip etmesi lüzumlu olmakla birlikte müteahhirîn döneminde yapıldığı gibi, mesela tabiat ve astronomi konularına aynı tafsilatta yer verilmemesi gerekir.[28]

İzmirli mantık ve felsefeyi kelâm için metodolojik olarak âlet ilimlerden saymakta, İslâm inançlarını Batı felsefesi ölçüleriyle bağdaştırmak, Batılı filozofların İslâmî prensiplere yakın görüşlerini destek yapmak istemektedir. Tesis edilecek kelâmda yeni mantık ölçü olarak alınmalı, eski kelâmda yer alan felsefî konular yeni kelâm ilminde doğrudan yer almamalıdır. Ancak yeni kelâm ilmi, bunların sonuçlarını delillerinde kullanmayı ihmal etmemelidir.[29] Batılı filozof ve bilim adamlarının görüşleri süzgece tâbi tutularak, İslâm'a uygun ve doğru olanlar alınmalı, muhalif olanlar delillerle reddedilmelidir. Böylece Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile "gerektiği ölçüde" münasebet kurulmalı, skolastik zihniyet terkedilerek metodoloji kuralları tatbik edilmelidir.[30]

---

25 İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm", s. 59.

26 İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında II", s. 40.

27 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 147.

28 İzmirli, a. g. e., I, 19.

29 "...İlm-i kelâm meârif-i hissiyeyi, kavânin-i hâdisâtı nasıl inkar eder? İlm-i kelâm mesâil ve kavâid-i riyâziye'den istiâne eder, hiçbir cihetle karşı gelmez. Hülâsa, ilm-i kelâm kavânin-i ilmiye'ye muhalif olmaz" (İzmirli, "İslam'da Felesefe: Yeni İlm-i Kelâm", s. 44).

30 İzmirli bu bilgileri kitabında uyguladığı usûlü izâh ederken vermektedir: "Mütefekkirîn'in efkâr ve intikâdatını nazar-ı itibâre alarak usûl-i İslâmiyyeye muvâfık olanları an burhan kabûl, bilâkis mugâyir olanı yine an burhân reddetmiş, bu bâbda yeni bir tarz tâkib eylemiştir. Kâffe-i ulûmda hâkim olan (menâhic- metodoloji) kavâidi ile yürüyerek iskolastik müdâfaa yerine metod dairesinde müdâfaayı ikâme etmiştir. Böylece hem mantık-ı sûrîyi, hem mantık-ı maddiyi elde tutarak" ikisinden de istifade etmiştir. "..müteahirînin kelâmı gibi Yunan felsefesi ile karışmamış, belki muktezâya göre Garp

Yeni İlm-i Kelâm 'ın müellifi, bu değişim planını şu zemine oturtmaktadır: Kelâm ilminin ana konu (mesâil) ve gayeleri (makâsıd), yani vahye dayalı temelleri her zaman aynı olup değişmemekle birlikte bu konuları izah ve ispat şekli ile bunun için kullanılan vâsıta (vesâil) ve öncüller (mebâdî) ise zaman ve ihtiyaca göre değişir. Ayrıca söz konusu temellere muhalif düşünce ve akımların değişmesinin de, kelâm'ın metot değiştirmesinde rolü vardır.[31] Meselâ klasik kelâmda Allah'ın varlığı için âlemin hudûsu, âlemin hudûsu için de arazların değişmesi delil olarak kullanılmışsa da, bugün bunlar bırakılıp yerine tabiat kanunları, tecrübe metodu ve diğer farklı deliller konulmalıdır.[32] İzmirli'ye göre bunun yapılmaması, İslâm dininin ilmî çevrelere yayılmasına menfî tesir yapar. Nitekim son asırlarda bu konunun ihmal edilmesi, fıtrî ve mâkul bir din olan İslâm'ın nüfûz gücünü kaybetmesine yol açmış ve açmaktadır.[33]

Osmanlı âlimleri tarafından, kelâm ilminin yenilenme ihtiyacı üzerinde durulmakla birlikte, klasik kelâm'ın ihmal edilmemesi de özellikle vurgulanmıştır. Mesela **Mustafa Âsım**, selef ve halef ulemâsının, hal ve zamanın ihtiyaçlarını daima gözönüne aldıklarını, bizim de bunu yapmamız ve okunacak kitapları yeniden tesbit etmemiz gerektiğini vurgular. Ancak, kendi döneminde bazı kişilerin, kadîm kelâm kitaplarında yer alan Mu'tezile ve sâire gibi mezhep mensuplarının artık kalmadığını, bunlara cevap vermenin mezar taşlarıyla mücadele etmek gibi

felsefesi ile lüzûmu derecede beraber gitmiş, tabiiyyât ve felekiyâtı yine müteahhirîn kelâmında olduğu gibi dâire-i şümulünde tutmamıştır" (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 18-19).

31 "İlm-i kelâm'ın mebâdîsi ve vesâili ihtiyâc-ı asra göre değişir. Hasım başkalaştıkça, muanid değiştikçe ilm-i kelâm'ın sureti müdafaası başkalaşır. Ancak ilm-i kelâm'ın makâsıdı asla değişmez" (İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm", s. 59).

32 "..mütekillimîn vaktiyle hüdûs-ı âlemi isbat için "ecsâm arazdan hâli değildir, ecsâm cüz-i lâ-yetecezzâlardan mürekkebdir" gibi kaziyeleri birer mebde' olmak üzere kabul etmişler idi! Hüdûs-ı âlemde isbât-ı Sâni' için bir mebde' idi. Bu mebde'ler tağyir edebilir, daha bir takım mebde'ler vaz'olunabilir. Bugün birtakım felâsife-i cedîdenin kabul ettikleri "kavânîn-i tabiat bi't-tecrübe sabit olmakla mümkündür, zaruri değildir" kaziyesi mûcize-i hissiyenin imkânı için bir mebde' olabilir. Kudemanın ilm-i kelâmında mebde' başka, müteahirînin ilm-i kelâmında mebde' başka idi. Yeni ilm-i kelâmda da mebde' başka olacaktır" (İzmirli, *Yeni ilm-i Kelâm*, I, 7-8).

33 "Bugün birçok felâsifenin edyân-ı semâviyeyi kâfi görmeyerek din-i tabiî dedikleri nazariyât-ı ahlâkiyenin rükn-i rükînlerini muhtevî olan dinimiz, dîn-i fıtrî ve umûmî olan dinimiz, maatteessüf yavaş yavaş nüfûz-ı ma'neviyesini kaybetmekte, birtakım avâmil altında safvet-i asliyesini tamamıyla izhâr etmemekte, birtakım sebukmagzân tarafından taarruza mâruz kalmakta, akâidimiz hurafât, ahkâm-ı diniyemiz terahât sayılmaktadır. Dîni muhafaza ve müdafaa etmek isteyen zevatta kasr-ı himmet bulunması da buna bir zamîme-yi elîme olmaktadır. Bu halin ...en mühim en müessir sebebi din-i mübînimizdeki hükm-i bâliğânın anlaşılmaması, din muhabbetinin kalblere nüfûz etmemesidir": İzmirli, a. g. e., I, 11-12.

olacağını, dolayısıyla bunların yer aldığı kitaplarla meşgul olmanın abes olduğu kanaatini taşıdıklarını nakleder ve kendisinin buna katılmadığını ifade eder. Ona göre, evvel emirde muhtasar kelâm kitapları yazmak yerine *Tavâli'* , *Mevâkıf* , *Makâsıd* ve hatta mümkün olduğu takdirde Fahreddin Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye* 'si gibi temel eserleri okuyup okutmalı, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* 'sini tetkik etmeli, ancak ondan sonra bizzat Gazzâlî ve emsâlinin de yaptığı gibi hasımların kullandığı ilim ve fenleri inceleyip muhalif fikirler tesbit edilmeli ve gerekli cevaplar verilmelidir. Bu suretle kelâm ilmi geliştirilebilir.[34]

Osmanlıların son dönemindeki bu hareket ve ittifaka varan ortak kanaatin yanında, kelâm ilminde yenileşmeye karşı olanlar az da olsa çıkmıştır. Ancak bunların eleştirilerinin, genelde daha çok ilim olarak kelâm'a cephe almalarından kaynaklandığı hemen göze çarpmaktadır. Mesela Muhsin Fânî ez-Zahirî müsteâr adını kullanan **Hüseyin Kâzım Kadrî**'ye (ö. 1353/1934) göre böyle bir hareket tarihin karanlıklarına karışan kelâmî cedelleri yeniden ihya etmek demektir. "Din-i mübîn-i İslâm'ın, garbın nazariyât-ı felsefiyesiyle muhtâc-ı tahkîm bir akîdesi yoktur". Hatta ona göre Kur'an âyetlerini rey ve nazara tâbi kılarak ona tercih ettiği için, kelâm ilminin İslâmî olması da tartışma götürür.[35] Şeyhulislâm **Mustafa Sabri Efendi** (1879-1954) bu konuda muhafazakâr davranan diğer bir şahsiyettir. Yeni kelâm ilmi temsilcilerini sert bir şekilde tenkid ederek, bunların ba's ve mûcizeleri inkâr ettiklerini iddia eder.[36]

B. MISIR

Kelâmda yenileşme hareketinin Mısır'daki öncüsü **Muhammed Abduh** (1849-1905) olmuştur. Hayatının son döneminde mesaisini daha çok eğitim çalışmalarına teksif eden Abduh, İslâmî ilimlerin daha verimli hale gelmeleri için

34 Mustafa Asım, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-II", s. 989-990. Temelsiz bir yenilenme ve islâh'ın yapılamayacağı gerçeğini tespit ettiği için bize göre yeniliğe açık bir kelâmcının bu sözleri büyük önem taşımaktadır.

35 bk."Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı, Yazılmamalı mı?", s. 93.

36 Mustafa Sabrî, *Mevkıfü'l-akl*, I, 23-36.

gayret ve çalışmalar yapmıştır.[37] Bu yıllarda uzun vadeli hedefler üzerinde yoğunlaşarak, hocası Efgânî'nin ideolojik ve siyâsî çizgisini bırakan[38] Abduh'un en büyük girişimi, kelâm ve fıkıhta istidlâl ve ictihadı yeniden çalıştırmak, böylece bu ilimleri ilk dönemlerde olduğu gibi canlandırmak yönünde kendini göstermiştir.

Özellikle dönemindeki kelâmın durumunu eleştiren Abduh, artık kimsenin elinde Eş'arî (ö. 324/936), Mâtürîdî (ö. 333/944), Bâkıllânî (ö. 403/1013) veya İsferâînî'ye (ö. 418/1027) ait bir kitabın bulunmadığını, kitapçılarda da bu tür eserlere rastlanmadığını belirtir.[39] Zamanındaki kelâm tedrisâtından bahsederken de, talebelerin müteahhirîn'in muhtasar kitapları dışında bir kelâm eseri okumadıklarını, en zekilerinin sadece ibârelerin ne mânaya geldiğini öğrendiklerini, delil ve mukaddimeleriyle bir bahsi öğrenip doğrusunu yanlışından ayırabilme kapasitelerinin ise bulunmadığını, hatta okudukları kitaplardaki bilgilere sanki Allah veya Resûlünün sözüymüş gibi sarıldıklarını, herhangi biri kaziyelerine itiraz ederse "kitapta böyle diyor" diye tartışmayı kestiklerini, üzerinde ittifak bulunmayan konuları dahi savunmaya kalkıştıklarını ifâde eder.[40]

Son zamanlardaki kelâm eğitiminin kötü taraflarından biri de, Abduh'un değerlendirmesine göre, öğrencinin mesela *es-Senûsiyye* metnini ezberleyip orada bir cümleyle geçen bilgi konusunu, gerekli felsefî formasyona sahip bulunmadığı için, anlamadan geçmesidir. Bu durumda dersi alan öğrenci okuduğu lafızlardan ne demek istendiğini anlayamamaktadır. Asıl kelâm ilmi ya tabiata ve mevcûdata bakarak yapılabilir -nitekim bir tabib teşrih ile ilgili bir kitabının sonunda elde ettiği bilgilerle Allah'ın varlığına ulaştığını yazmıştır- ya da yakînî ve sarsılmayacak bir

---

37 1882-88 yılları arasında Beyrut ve Paris'teki sürgün hayatından sonra döndüğü Mısır'da, 1894 yılında Ezher Üniversitesi İdare Heyeti üyeliğine getirilen Abduh burada ıslah çalışmalarına öncülük etmiş, arkasından 1899 yılında Mısır Müftüsü olmuştur.

38 Ahmad, *The Intellectual Origins*, s. 36. Reşîd Rızâ, Abduh'un "Efgânî Mısır (da ders verdiği yıllar) dışında gerçek bir iş yapmadı" diye şikayette bulunduğunu nakleder (*Târihü'l-Ustâz*, I, 77).

39 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 138.

40 Abduh, a. g. e., s. 139. XIX. yüyılda Mısır ilim hayatını inceleyen Delanoe de Mısır toplumunda kelâm'ın ilim olarak bir rolü bulunmadığını, bu ilimdeki klasik metinlerinin yerine zor ve karışık kitapların geçtiğini ifade ederek bu dönemde manzûm veya mensûr halde kısa akîde'lerin yazıldığına işaret eder. Batı düşüncesiyle karşılaşma müddetine kadar yeni bir şeyin göze çarpmadığını da ilave eder. bk. Delanoe, *Moralistes et Politiques dans l'Egypt du XIX. siécle (1789-1882)*, I, 97-99. A.Houranî ise XVIII. yüzyılda İslâm âleminin belli başlı medreselerinde kelâmın çok az bir yerinin bulunduğunu yazar: *Islam in European Thought*, s. 154.

iman elde etmek için sağlam deliller kullanmak suretiyle yerine getirilir. Yoksa yalnızca mevcut kelâm kitaplarını okumak ve ibâre bilgisi ile yetinmek hakikate ulaştırmaz, bilakis ondan uzaklaştırır.[41]

Abduh'a göre bir diğer problem de, ulemâ arasında birçok kişi tarafından son dönemlerde ilmî ve İslâmî ölçülerin dışına çıkılıp şahsî kanaatlerle hüküm verilmesi, bu sebeple de dalâlet ve küfürle itham etmenin giderek yaygınlaşmasıdır. Halk, din adına konuşup dini temsil edenlerin söylediklerine öteden beri inandığı için onlarda bu yanlışı devam ettirmiş, neticede bu durum müslümanlar arasında hastalık haline gelmiştir. Öyle ki bazı kişilerin müsbet ve yeni her türlü ilmî çalışmaya karşı gösterdikleri olumsuz tavırları, diğer bazı çevrelerce şahsî görüş olmaktan çıkarılıp din-ilim çatışması gibi sunulmaya başlanmış, bu da normalde İslâm toplumunda vâki olmayacak bazı tartışmalara yol açmıştı.[42] O yüzden Abduh, kelâm ilminin yeniden eski konumuna yani bu tür yanlışlara meydan vermeyen aktif ve müessir bir duruma getirilmesi gerektiğini düşünüyordu.

Müteahhirîn kelâmcıları, filozoflardan etkilenip onların nazariye ve mukaddimelerini taklit edercesine savunmakla suçlayan Abduh, neticede felsefe ile aslî kelâm konularının karıştığını, bilâhare ise kelâm kitaplarında lafız ve üslûp tartışmalarından başka bir şey kalmadığını ve aklın dışlandığını vurgular.[43] Öyle ki Ezher'de okutulan her kitabın üç veya dört müellifi bulunduğunu, birbirlerinin devamı ve açıklaması olan metin, şerh, haşiye ve bazen takrirlerden oluşan bu kitapların sadece ibareler üzerine yoğunlaşıp öncekilerin verdiği manalara yapılan itiraz ve cevaplar ile dolu olduklarını, dolayısıyla Ezherlilerin ilmin kendisi ile değil kitapların muhtevası ile uğraştıklarını ifade eder. Abduh şerh ve haşiye okutmanın

---

41 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 151. Abduh başka bir yerde İslâm'ın ilk dönemlerinde ilim anlayışının müşahede ve tecrübe üzerine bina edildiğini, halbuki Avrupa'da o dönemde kaynakların sadece kitaplar olduğunu, ancak şimdi durumun değiştiğini bildirir ve Batılılardan nakiller yaparak müslümanların keşiflerinden örnekler verir (*el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 84-88).

42 Abduh, *Risâle*, s. 52. Abduh ayrıca insanlar arasındaki lüzumsuz bir korkuya da işaret ederek bazı insanların akâid'le ilgili bir şey sorulduğunda cevaben "böyle deme, kafir olursun ya da mu'tezilî olursun dediklerini, halbuki böyle bir tavrın o kişilerin kendi inançlarına güvenmeyip korktuklarını ve itikadlarının basit bir soruya tahammül edemeyecek kadar zayıf olduğunu gösterdiğini savunur (*el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 150).

43 Abduh, *Risâle*, s. 20-21. Benzer şikayetleri İbn Haldûn ve Teftâzânî'nin de yaptığına daha önce işaret etmiştik.

terkedilmesi için büyük mücadeleler yapmış, kendisi Ezher'de bu metinlerin dışında birşey okutmamıştır.[44]

Abduh, Kur'an'ı ve dolayısıyla İslâm'ı anlamanın büyük ölçüde akla dayandığını ve yeni yorumlara ihtiyaç olduğunu düşünüyor[45], ancak bunu klasik İslâm geleneğini de muhafaza ederek gerçekleştirmek istiyordu. Bize göre Abduh'un kelâmı, temel muhteva itibariyle klasik kelâmdan farklı olmamıştır. Bütün farklılığı bazı şeyleri daha çok vurgulaması veya terketmesindedir.[46] Kısa otobiyografisinde amaç ve hedeflerini sayarken ilk iş olarak "düşünceyi taklid zincirinden kurtarmak ve selefin anladığı yolla, yani ihtilaflar çıkmadan başlangıçtaki şekliyle dini anlamak, dinî bilgiyi ilk kaynaklarından elde etmeye dönüş yapmak, Allah'ın evrensel insanlık düzenini koruma hikmetine binâen, dinde hataya düşmemek için bahşettiği akıl ölçüleri içinde o bilgilere bakmak, böylece dini ilmin yanında, kâinatın sırlarını araştırmaya sevkedici ve kesinliği kabul edilmiş hakikatları da kabul edici bir duruma getirmek, neticede nefsi terbiye ve davranışları düzeltme yolunda söz konusu hakikatlara dayanan bir unsur olmasını sağlamak" şeklinde kendisine bir hedef ve program çizer. Abduh, bütün bunların zor iş olduğunu ve bu yolda döneminin hem din, hem de ilim mensuplarıyla ayrılığa düştüğünü ilave eder.[47]

Abduh, İslâm prensiplerinin yeni bir yorumunu yaparken kelâmı basitleştirmek istemiş, aklı kullanmakla beraber net olmaya özen göstermiştir.

---

44 Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Ustâz*, I, 755-756.

45 Safran, *Egypt in Search for Political Community*, s. 64. Yeni kelâm arayışı içinde olan, başta Abduh olmak üzere son dönem alimleri akla önem vermeleri ve taklide karşı çıkmaları sebebiyle bazı araştırmacılar tarafından "Yeni Mu'tezile" olarak takdim ediliyorsa da (bk. Caspar, "Le renouveau du mo'tazilisme", s. 157 vd; Khalid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 320 vd.) bazı konularda Mu'tezile görüşünü tercih etmeleri onları bu mezheb mensubu yapmaz. Kaldı ki, taklidle mücadele çerçevesinde, fıkıhta olduğu gibi kelâmda da değişik mezheblerden hatta İslâm filozoflarının görüşlerinden istifâde etmek bu dönemin belirgin vasıfları arasındadır.

46 krş. Adams *Islam and Modernism*, s. 115; Gibb, *Whither Islam?*, s. 68-69; a. mlf., *Modern Trends*, s. 43; Davutoğlu, *Alternative Paradigmes*, s. 76-77. Hourani, "Abduh'a göre değişim olmalı, ama İslâm prensiplerine uyuşarak gerçekleşmeliydi. Çünkü bazı değişimler onun nazarında İslâm'a uygunluğun ötesinde ona hizmet demekti" yorumunu yapar (*Arabic Thought*, s. 139).

47 R. Rızâ , *Târihu'l-Ustâz*, I, 11. Abduh hakkında yapılan bir değerlendirmede onun, Batı'nın düşünce metodlarını kullanarak, İslâm'ın kendine has güçlü karakterini tekrar kazanması için uğraştığı, bununla beraber Batı materyalizm ve sekülarizminden uzak durduğu belirtilmiştir (Juynboll, *The Authenticity*, s. 15). Abduh'un özellikle kelâmcı yönü için ayrıca bk. Abdülkâdir, *el-Fikrü'l-İslâmî beyne'l-ibtidâ' ve'l-ibdâ'*, s. 210-221.

Yazdığı en önemli kelâm kitabı olan *Risâletü't-tevhîd*, oldukça kısa ve özet bir tarzda yazılmıştır.[48] Çünkü o kendi döneminin şartları içinde sık sık vurguladığı "birliği koruma" idealiyle mezhep ayrılıklarına meydan vermemek için geçmişteki tartışmaların üzerinde fazlaca durmamaya âzami hassasiyet gösteriyordu. Mevcut kelâm kitaplarını ise ya öğrencilerin kapasitesinin üstünde ya da eskinin ihtiyaçlarına göre yazıldığı için kendi hedefine uygun bulmuyordu. Ders kitabı amacını da taşıyan *Risâle* 'de o yüzden sade bir üslûp ve ayrıntılardan uzak bir metot kullanmıştır.[49]

C. HİNDİSTAN

Araştırmacılar kelâmda yenilenme ihtiyacını ilk olarak Hindistan'da **Seyyid Ahmed Han**'ın (1817-1898) dile getirdiğini naklederler. Batı ilimlerinde büyük bir metot değişimi yaşandığını öne süren Seyyid'e göre, şimdiki bilimle kelâm ilminin kuruluşu sırasında karşılaşılan eski Yunan hikmeti arasında büyük farklar vardır. Çünkü, eski felsefenin temelleri tecrübe ve müşahadeye değil, aklî ve kıyâsî delillere dayanıyordu. O yüzden yine aklî yollarla reddedilmeleri kolaydı. Halbuki bugünkü ilim tecrübelerle kurulmuş ve gözler önünde cereyan etmektedir.[50] İslâm'ın ilimle çelişmediğini sadece sözle söylemek yeterli değildir. Mevcut ilimlerle uyuşan modern ve yeni bir kelâm ilmine ihtiyaç vardır. Yapılacak şey ya modern ilimleri reddetmek, ya da, eğer yapılamıyorsa, bu ilimleri İslâm doktrinleri ile bir araya getirip bağdaştırmaktır.[51] Kısaca Seyyid Ahmed Han, İslâm'ın her asırda toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için kelâm ilmini ihtiyaca göre geliştirmenin şart olduğu, aksi halde İslam dininin itiraz ve saldırılara

---

48 *Risâle* 'nin ikinci baskısını neşreden Abduh'un öğrencisi Reşîd Rızâ takdim yazısında, kitabı genişçe şerhedip izahlar yapmak istediğini, ancak müellifin buna müsaade etmediğini kaydeder (*Risâle*, s. "l") Abduh'un bu tavrı şerh ve hâşiye türü kelâm eserlerine olan reaksiyonunun bir işareti olabilir.

49 Adams, *İslam and Modernism in Egypt*, s. 112. Reşid Rızâ'nın yazdığı *el-Vahyü'l-Muhammedî*, hocasının *Risaletü't-tevhîd* 'ini tamamlayan bir eser olarak kabul edilmekte olup farklı olarak çeşitli sosyal, siyâsî ve iktisâdî konuları da içerir. Rızâ'nın kelâm ile ilgili görüşleri için bk. Badawi, *The Reformers of Egypt*, s. 112-113.

50 Sayyid Ahmad Khan, "Lecture on Islam", s. 312. Ayrıca krş. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 52; a. mlf., "Modern Muslim Thought", s. 18; Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", s. 60.

51 Sayyid Ahmad Khan, "Lecture on Islam", s. 313. Ayrıca bk. Baljon, *The Reforms*, s. 136-137; Fazlur Rahman, *Islam*, s. 217.

maruz kalıp zarar göreceği görüşündedir.[52] Çünkü artık eskilerin avâm dediği kişiler de bilimi takip etmekte ve şüpheye maruz kalmaktadır.[53]

Şunu da belirtmek gerekir ki, Seyyid Ahmed Han'ı bu görüşlere yönlendiren âmiller arasında modern bilimle olan teması rol oynadığı gibi[54], Şah Veliyullah'ın (1703-1762) "delillere dayalı bir kelâm ilminin zamanı gelmiştir" şeklindeki[55], "cedel" ve "münâzara"ya dayalı klasik metodolojinin değiştirilmesini amaçlayan sözünün de büyük payı bulunmalıdır.[56] Seyyid bu düşüncelerini gerçekleştirmek için, eserlerinde sadece ehl-i sünnet kaynaklarıyla yetinmeyip zaman zaman Mu'tezile'nin ve filozofların görüşlerini de kaynak olarak almış[57], böylece bütün bir kültür mirâsından istifade ve daha geniş bir tercih imkânı elde etmek istemiştir.[58]

Yeni kelâm düşüncesinin Hindistan kıtasındaki asıl teorisyeni **Şiblî Nu'manî**'dir (1857-1914). Şiblî tarihçi yönüyle de tanınmakla birlikte, Batı bilim ve düşüncesinin tesiri karşısında, inancın muhtevâ ve metodunu da yeniden formüle etmek istemiştir. Bu yüzden zamanındaki diğer müslüman düşünürlerden farklı

---

52 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 113, 120-121; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 51.

53 Seyyid Ahmed müslümanlar arasında yayılmaya başlayan yeni ilmin, yaşayan İslâm'la çatışma içinde görünce İslâm'ı korumak ve gerçek yüzünü göstermeyi görev addettiğini, bunu yapmadığı takdirde günahkar olacağını, bu gayretleri sırasında kendisinin küfür veya tabiatçılıkla itham edilmeyi önemsemediğini, ayrıca muhtemel hataları için Allah'tan af beklediğini haber verir ("Lecture on Islam", s. 314-315). Fazlur Rahman, Seyyid Ahmed'in en çok, müslümanların inançlarını kaybetme korkusuyla modern bilimi reddederek geri kalmamaları için uğraştığını belirtir. ("Muslim Modernism", s. 83)

54 Seyyid Ahmed'in 1869-70 yılındaki İngiltere ikametinden sonra görüşlerinde bir değişme olmuştur. Bundan sonraki eserlerinde artık tabiat üstü müdahaleyi dışlamış, bütün varlıkların evrensel, tek ve değişmez olan, insan aklının kavrayabileceği tabiat kanunları sistemine göre yönetildiğini savunmuştur. (Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 183-184)

55 bk. *Hüccetullahi'l-bâliga*, I, 4.

56 Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 41.

57 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 52. Bazı araştırmacılar Seyyid Ahmed'i bu yüzden filozofların takipçisi (neo-falâsifa) olarak görmüşlerdir. (Troll, a. g. e., s. 227-228).

58 Çeşitli kelâm konularıyla ilgili görüşlerine bundan sonraki bölümde yer vereceğimiz Seyyid Ahmed Han, daha önce değindiğimiz siyâsî konulardaki tavrı sebebiyle başta Hindistan'da olmak üzere müslümanlar tarafından dışlanmış, görüşlerine genellikle itibar edilmemiştir. Efgânî'nin meşhur reddiyesi ile etkisi daha da azalan Seyyid ve Aligarh ekolünün bu duruma düşmesinde İngilizlerle dostluğunun yanısıra Batı bilimine olan aşırı güveni sebebiyle tefsir ve diğer kitaplarında Kur'an ve İslâmı ilmîleştirmek için bilinene ters radikal te'viller yapmasının da rolü olmuştur. Ancak Seyyid, eğitimin geliştirilmesi yönündeki düşünce ve faaliyetlerinin yanında, şüphesiz yeni kelâm hareketi içerisinde mütalaa edilebilecek çeşitli görüşleri bulunan bir şahsiyettir.

olarak kelâm'a fıkıh ve siyasetten daha fazla bir önem atfemiştir.[59] Kelâm tarihi konusunda yazdığı *İlmu'l-kelâm* adlı kitabının önsözünde eski kelâm ilminin bugün faydasız ve yetersiz olduğundan, dolayısıyla yeni ve değişik tarzda bir kelâm kitabı ihtiyacından bahseden[60] Şiblî, *el-Kelâm* adındaki eseriyle de bu amacını gerçekleştirmek istemiştir. Kurduğu "Nedvetü'l-Ulemâ"nın temel hedefi de ilk olarak, önceki kelâmcıların Yunan felsefesine karşı yaptıkları gibi, ateizmin meydan okumasına karşı metot bakımından yeni bir kelâm ilmi kurmaktı.[61]

Şiblî'ye göre kelâm ilminin, gözardı edilmeleri veya tamamen reddedilmeleri doğru olmayan modern fikirler ışığında yeniden ele alınması gerekir.[62] Nitekim kendi döneminde Hindistan, Mısır ve Şam'da yeni kelâm kitapları te'lif edildiğini, ancak bunların bir kısmının müteahhirîn Eş'ariyye'yi; diğerinin ise Avrupa inanç, düşünce ve hayallerini aynen alıp ölçü yaptığını, dolayısıyla birinci grubu körükörüne bir taklid, ikincisini ise taklidî bir ictihad yaptıkları için beğenmediğini ve onların eserlerinden sarfı nazar ettiğini belirtir.[63] Yeni kelâmda Şiblî'nin kanaatine göre önceki kelâm kitaplarında var olan uzun mukaddimeler, anlaşılması zor mantık ıstılahları ve ince fikirler yerine daha açık ve sâde bir üslup kullanılmalı, kalp ve vicdanın itmi'nânı hedef alınmalıdır.[64] İslâm inancının tevhid ve nübüvvete dayalı temelinin sâde ve berrâk olduğunu vurgulayan Şiblî, halbuki Kur'an'ın mahlûk veya kadîm, sıfatların zâtın aynı veya gayrı, amellerin imana dahil veya dışında olması vb. sonradan giren önemsiz ihtilafların, 600 yıldan beri kelâmın asıl konularıymış gibi kitaplarda tutulduğunu ve bunu doğru bulmadığını belirtir.[65]

Diğer taraftan Şiblî, Seyyid Ahmed Han'ın, dinin modern düşünceye muhalafet etmesi halinde yaşayamayacağı iddiasına karşı çıkarak, din ve ilmin

---

59 Şiblî kelâm ilmini "çağdaş muhafazakar" akılcılık için geçerli bir malzeme ve ilham kaynağı olarak görüyordu. (Ahmad, *Islamic Modernizm*, s. 77).

60 Şiblî *İlmü'l-kelâm* , s. 16 (Farsça trc. *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 2-3).

61 Şiblî'nin Nedvetü'l-Ulemâ'nın ilk kongresindeki konuşmasından naklen Ahmad, a. g. e., s. 110.

62 Moinulhaq, *Islamic Thought and Movements*, s. 481; Ahmad, a. g. e., s. 83.

63 Şiblî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 6.

64 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 4.

65 Şiblî, a. g. e., s. 144-146. Şiblî burada ayrıca Eş'arîlerle diğer fırkalar arasındaki ihtilafların bir listesini yapar.

sahalarının ayrı olduğunu, felsefî nazariyelerin ise kesin olmadığını savunur.[66] Bu iddiasına rağmen, Şiblî kitabında genellikle döneminin bilim anlayışına göre kelâm meselelerindeki tavrını tesbit eder. Felsefî görüşlerin kesin olmadığını zaman zaman belirtmekle birlikte, nihaî ilim olarak takdim edilen dönemin bazı yaygın nazariyelerini çoğu defa savunmak ve izah etmek durumunda kalmış ve itikadî konularda te'vile başvurmuştur.[67]

Okuyan gençliğin şüphelerini giderebilmek için modern şartlara uygun açıklamalar getirmeyi zorunlu gören Şiblî "kadîm" kelâm ilminde sadece İslâm inanç ve akâidinden bahsedildiğini, çünkü itirazların yalnızca akâid'e geldiğini, halbuki artık dinin tarihî, ahlâkî ve sosyal yönlerinin de sorgulanıp itiraza mâruz kaldığını, dolayısıyla yeni kelâm'ın bu konuları da işlemesine büyük ihtiyaç duyulduğunu ifade eder.[68] Şiblî, diğer bazı Hint âlimleri gibi İslâm'ın ilk şekline dönme hedefi yerine İslâm tarihinin kültürel zenginliğinden istifade etmeyi uygun görmüştür. Onun nazarında kelâm, İslam inanç ve prensiplerini kolayca açıklayabilmek için kullanılan metodolojik bir ilim olduğundan, sadece Gazzâlî (ö. 505/1111) veya Râzî (ö. 606/1209) değil İslâm'ı farklı bir üslupla fakat bütün ilkeleriyle takdim etmek isteyen Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) de bir kelâmcıdır.[69] Bu sebeple Şiblî için yapılan değerlendirmede, onun modern bilim ve düşüncenin inanca olan tehdidini görmekle beraber, savunmacı olmak yerine İslâmî kültür mirasını yeni problemler ışığında yeniden ele alma yolunu seçtiği belirtilmiştir.[70]

---

66 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 5-8; krş. Murad, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani*, s. 4-5. Son dönem İslâm düşüncesi araştırmacılarından Wilfred C. Smith, Seyyid Ahmed Han ile Şiblî Numanî'yi mukayese ederken, Seyyid'in modern Batı'nın değerleriyle İslâm'ı ele aldığı, Şiblî'nin ise Batılı değerlere İslâm açısından yaklaştığı şeklinde bir yorum yapar: *Modern Islam in India*, s. 41. Seyyid Ahmed ile Şiblî arasındaki fark için ayrıca bk. Murad, a. g. e., s. 116-118.

67 Murad, a. g. e., s. 12.

68 Şiblî Nu'mânî, a. g. e., s. 4). Şiblî eğer doğrudan ve daha sık olarak Batı'daki din ve felsefe çalışmalarına muttali olsaydı, kelâm ilmi ile ilgili çalışmaları çok daha kaliteli olabilirdi. Girişimci bir yapıya ve ilim aşkıyla dolu bir ruha sahip olan Şiblî'nin ne yazık ki yabancı dil eksikliği sebebiyle, Batı düşüncesi ile ilgili başlıca kaynağı genellikle Ferid Vecdî ve bazı tercümeler olmuştur.

69 Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, s. 85. Şiblî, *Sîretü'n-Nebî* ve *Faruk Ömer* adlı eserinden başka görüşlerinden istifâde ettiği önemli İslâm alimlerinin biyografilerimi de yazmıştır. Bunlar arasında *Imam Ebû Hanife* (İngilizce trc. M. Hadi Hussain, New Delhi 1988), *el-Gazzâlî* (Lahore ts., Türkçe trc. Yusuf Karaca, İstanbul 1972) ve *Sevânih-i Mevlâna Rûm* (Karaçi ts.) bulunmaktadır.

70 Murad, *Intellectual Modernism* içinde bk. Charles Adams, "Forward", s. xıı. Murad'a göre ise, Şiblî diğer bazı çağdaşları gibi selefe, asr-ı saadete ya Kur'ân ve Sünnet'e dönmeye çağıran bir İslâm âlimi değildir. O aynı zamanda İslâm kültürünün tarihsel mirasından

Sonradan kurulan Pakistan İslam Cumhuriyeti'nin fikir babası olan **Muhammed Ikbâl** (1876-1938) de İslam düşüncesi kavramı içinde kelâm'a yeni bir bakış yapmış ve *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü) adlı önemli eserinde klasik kelâmın çeşitli konuları ile ilgili görüş ve eleştirilerde bulunmuş ve Kur'an'daki fikrî dinamizmi kendisine esas alarak, tekrar buna dönüş yapılmasını istemiştir.[71] Oğlu Cavid İkbâl, babasının İslâm toplumunu üç temel üzerinde yeniden şekillendirmeyi düşündüğünü, bunlardan birincisinin günün şartlarında akılla vahyi uzlaştıran bir yaklaşımla yeni bir kelâm ilmi, ikincisinin kodifikasyonu, derlenmesi ve yeniden yorumlanması ile yeni bir İslâm fıkhı, üçüncüsünün ise müslüman toplumlar için yeni bir siyâsî ve ekonomik düzen olduğunu ifade eder.[72]

İkbâl'i hocalarından ve kendinden hemen önceki diğer müslüman âlimlerden ayıran husus, onun Almanya'da yaptığı doktora çalışması ve İngiltere Cambridge Üniversitesi'nde bulunması sebebiyle, Batı'daki son ilmî ve felsefî gelişmelerden daha sağlıklı olarak haberdar olması[73], Einstein (1879-1955) teorileri, atom-altı fiziği çalışmaları ve sebep-sonuç zincirine yönelik eleştirileri bilerek fikir yürütmesi[74], dolayısıyla akılcılık ve bilime karşı, diğerlerinden daha serbest davranabilmesidir. Batı'daki son gelişmelerle çok şeyin değiştiğini ifade eden İkbâl'e göre buna karşılık son beş yüz yıl boyunca İslâm'da dinî düşünce fiiliyatta durgunluk göstermiştir. Bir zamanlar Avrupa düşüncesi İslâm dünyasından ilham almışken, bizim yavaşladığımız sırada onlar büyük problemler üzerinde ciddi bir şekilde düşünüyordu. Tabiat üzerinde hakimiyet kurulmaya çalışılan modern çağda giderek yeni bakış açıları getirilmeye başlandı, eski problemler yeni tecrübeler

istifade etmek isteyen, toplumun problemleri yerine daha iyi ilim adamının yetişmesine enerjisini harcayan ve modern bilimin tehdidine karşı inançlarının doğruluğu ve geçerliliği konusuna yoğunlaşan bir kişidir. Şiblî Batı'nın etkilemesi karşısında kelâmın yeni bir metod ve muhtevayla ele alınmasını istiyor ve bu yüzden kelâma fıkıh veya siyasetten daha çok önem veriyordu (a. e., "Preface", s. xviii-xxi).

71 bk. *The Reconstruction*, s. 23 vd. Ayrıca krş. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, s. 154.

72 C. İkbâl, "İslam Modernizmi Üzerine", s. 23.

73 İkbâl Batı'daki öğrenimi sırasında akılcı eğilimlere karşı reaksiyonları, mesela Bergson'un (1859-1941) sezgiciliğini, Nietzsche'nin (1844-1900) isyanını anlayabilmiş, çağdaşlarından farklı olarak sadece rasyonalist düşünce veya amprisist zihniyeti değil Alman Romantisizm'ini de tanımıştır. Ayrıca İkbâl, Einstein sonrası karmaşık kozmos anlayışının etkisindeyken ondan önceki kelâmcılar Newton kanunlarının basit ve herşeyi anlaşılan kâinat anlayışını takip etmiştir.

74 Iqbal, a. g. e., s. 30-31.

ışığında tekrar ele alındı ve bundan da yeni meseleler ortaya çıktı. Arkasından yapılan ilmî keşiflerle aklî kavramlar bile değişti, meselâ Einstein kâinata ve problemlere yepyeni bir ufuk açmış oldu.[75]

İkbâl'e göre günümüz müslümanın en ciddi görevi, geçmişle bağları koparmadan İslâm'ın bütün sistemini yeniden gözden geçirmesidir. Bu konuda Şah Veliyullah (1703-1762) ve Cemaleddin Efgânî'yi (1839-1897) misal veren İkbâl, modern bilime hürmetkâr fakat tarafsız olarak yaklaşmayı ve öncekilerden farklı sonuçlara ulaşsak da İslâm'ın öğretilerini bu bilginin ışığında değerlendirmeyi tavsiye eder.[76] İslâm dünyasının modern çağda Batı'ya yönelmesinin entellektüel açıdan bir mahzuru bulunmayıp aksine fikrî canlılığa yol açabilir. Tek korku, Avrupa kültürünün göz kamaştırıcı dış cephesinin bu hareketi durdurması ve söz konusu kültürün gerçek derinliğine ulaşmamızı engellemesidir.[77] Bilindiği gibi Kur'an, değişim ve tecrübe metodunu tanımakta ve bu yönde araştırma yapmaya yöneltmektedir.[78] Bu yüzden İkbâl'in ifadesiyle, geleceğin kelâmcıları İslâmî literatürde mevcut olan atom nazariyesi gibi konuları yeniden ele alıp, kelâm ve aynı doğrultuda giden modern bilimi birbirlerine daha yakın bir konuma getirmelidirler.[79]

---

75 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 6.
76 Iqbal, a. g. e., s. 78.
77 Iqbal, a. g. e., s. 6.
78 Iqbal, a. g. e., s. 12.
79 Iqbal, a. g. e., s. 56.

II

YENİ KELÂM TÜRÜNDE TE'LİF DENEMELERİ

A. *YENİ İLM-İ KELÂM* (İzmirli İsmail Hakkı)

Bir mukaddime ve iki bölümden oluşması düşünülen *Yeni İlm-i Kelâm* ne yazık ki tamamlanamadan sadece tarihî arka plan, epistemolojik ve kavramsal (ıstılâhî) bilgileri ihtiva eden giriş kısmı ile ulûhiyeti konu alan ilk bölümü yazılabilmiş, nübüvvet ağırlıklı ikinci bölüm ile sonuç kısmı eksik kalmıştır. Ön bilgileri içeren giriş kısmı, kitabın ana konusu olan "ilâhiyyât" bahsinden daha uzundur.

İzmirli, sahalarının dışına çıkmakla eleştirdiği müteahhirîn kelâmcıları[80] gibi ön bilgilerle fazla meşgul oluyor görünüyorsa da, giriş kısmında farklı olarak İslâmî ilimlerin doğuş ve gelişmesine geniş yer vermekte, bu ilimlerdeki metot farklılıklarını konu etmektedir. İslâmî ilimler metodolojisi şeklinde görülen bu kısım kelâm'da bir yeniliktir. Bilgi ve varlık konularını ele alırken İzmirli, "mütekellimînin indinde" ve "felâsife-i İslâmiyye'nin indinde" diye başlayarak İslâm düşünürlerinin görüşünü verdiği gibi, yer yer "felsefe-i cedîde"[81], "bugünkü fizik", "yeni fizik" ya da "fizik ve kimyâ-i cedîd"[82] ifadeleriyle modern felsefeden kendisine ulaşan bilgileri nakletmekte, bazen de Batılı filozoflara isimlerini vererek

80 bk. *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 10.

81 bk. *Yeni İlm-i Kelâm* , I, 218, 235, 237, 256, 261 ve 300.

82 İzmirli, a. g. e., I, 266, 271, 284.

atıfta bulunmaktadır.[83] Böylece kitabın yeni bilim ve felesefe ile irtibatlı, güncel bir görünüme sahip olması amaçlanmaktadır.

Ancak İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm* 'da Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804), Malebranche (1638-1715), Spinoza (1632-1677), Leibnitz (1646-1716), Montesquieu (1689-1755) vb.birçok Batı filozofunun görüşlerine yer vermesine karşılık, bunları ikinci el kaynaklardan aldığı anlaşılmaktadır. Descartes'ın *Discours de la méthode.*, Comte'un (1798-1857) *Cours de la philosophie positive* 'i ile Gustave Le Bon'un (1849-1931) XIX. yüzyıl müslüman aydınları tarafından iyi tanınan *L'évolution de la matière* 'i hariç, bibliyografyada yer alan Fransızca eserler[84] genellikle ders kitabı, ansiklopedi ve sözlük türü çalışmalar olup, akademik kaynaklar değildir.

İzmirli kitapta takip ettiği usûl hakkında bilgi verirken, anlaşılır olmaya önem verdiğini ve Allah'ın varlığı konusunda yeni istidlâl metotları kullandığını, nübüvvet bölümünde ise Hz. Peygamber'in hayatını ve ahlâkî seciyelerini delil olarak kullanacağını bildirir.[85] Ayrıca Kur'an'ın takip ettiği üslûp çerçevesinde âlemin varlığından hareket ederek Allah'ın varlığına gitme yolunu tercih ettiğini ifade eder.[86] İlâhiyyât bahsine tahsis ettiği bölümde Allah'ın varlığının delilleri ile sıfatlar gibi iki temel konuya yer verir. Birincisiyle ilgili olarak önce İslâm âlimlerinin klasik delillerini, filozofların farklı görüşleriyle birlikte sıralayan[87], arkasından modern felsefenin delillerini de inceleyen[88] İzmirli, daha sonra ulûhiyet konusunda öne sürülen şüpheleri dayandıkları felsefî akımlarla birlikte sayarak bunları tek tek cevaplar.[89] Buradaki "esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye" kısımlarında

---

83 H. Ziya Ülken bu konuda yaptığı değerlendirmesinde (*Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 455) "İzmirli (*Yeni İlm-i Kelâm* 'da) bütün ortaçağ problemlerini yeni felsefe açısından koyuyor: Tanrının varlığını kanıtlamak için ileri sürülmüş eski kanıtları Batı felsefesinin kanıtları ile karşılaştırıyor. Kelâmı İslâm memleketlerinde alışılmamış bir şekilde modernleştiriyor" demektedir.

84 bk. *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 239-240.

85 "...*Yeni İlm-i Kelâm*, aksa'l-gâye olan tevhîd-i Bârî bâbında muhatabın anlayabileceği bir tarz ile, bir tarz-ı nevîn ile istidlâlât-ı umde kılmış; tevhîd-i Bârî'nin ekmel-i vesâil-i olan nübüvvet-i Muhammediyye babında erbâb-ı basâirin sülûk ettikleri mesleke siyer-i celîle-i nebeviyye ve ahlâk-ı mutahhara-i Muhammediye ile istidlâl tarîkine sülûk etmiştir" (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 17).

86 İzmirli, a. g. e., I, 19.

87 İzmirli, a. g. e., II, 5-30.

88 İzmirli, a. g. e., II, 30-42.

89 İzmirli, a. g. e., II, 42-83.

taksimler yaparak mezheplerin bu konudaki farklı görüşlerini, "ef'âl-ı ilâhiyye" başlığı altında ise kelâm ilminin problemleri olan irade, aslah, hidâyet, kader ve hayır-şer gibi meseleleri işler.[90]

Yeni İlm-i Kelâm 'ın Ana Başlıkları:

Dîbâce s. 2-19

Mukaddime:

1. Hükümler ve İlim s. 22-70.

2.İslam İlimlerinin Tedvini ve İtikadî Mezhepler s. 71-138.

3. Felsefe ve Tasavvuf Ehli s. 139-181.

4. Fıkıh s. 182-216.

5. Bilgi Vasıtaları s. 217-252.

6. Varlık Bahsi s. 253-262.

7. Madde ve Ruh s. 263-300.

[**I. Bölüm**] İlâhiyat (İkinci Cilt)

1. Allah'ın Zâtı s. 5-83.

2-3. Allah'ın Sıfatları s. 84-162.

4. Allah'ın Fiilleri s. 163-225.

Tekmile: Allah'ın Varlığının Zorunluluğu s. 227-237.

B. *RİSÂLETÜ'T-TEVHÎD* (Muhammed Abduh)

Abduh'un üç dört sene kadar sürgün hayatı yaşadığı Beyrut Medresesinde okuttuğu akâid ve kelâm notlarının geliştirilmiş hâli olan *Risâletü't-tevhîd*, o zamana kadar Ezher'de ve diğer medreselerde okutulan şerh türü kitaplardan farklı bir üslupla yazılmış, çeşitli konularda yorum ve tercih ihtiva eden, dolayısıyla yeni sayılabilen bir kitaptır. Abduh, Beyrut'ta ders vermeye başladığında mevcut kelâm kitaplarından "muhtasar" olanların genellikle öğrencilerin ihtiyacına cevap veremediğini, "mutavvel" olanların onları aştığını, "mutevassıt"ların ise bu zamana

90 *Yeni İlm-i Kelâm* 'daki konuları inceleyen Fransızca bir doktora çalışması yapılmıştır: Sabri Hizmetli, *Les idées théologiques d'Ismail Hakkı İzmirli (1868-1946) dans le "Yeni İlm-i Kalâm" (La nouvelle science de théologie)*, Paris 1979. Hizmetli'nin değerlendirmesine göre,*Yeni İlm-i Kelâm*, saf bir kelâm kitabı değildir. İkinci cilt daha çok metafizik türdedir (s. 146). Kitabın ismi ile muhtevası birbirine uymadığı gibi metodu da yenilik getirmeğe müsait değildir (s. 151). Ancak kelâmı yenileştirmeye çalışanlara bir fikir ve yön verebilir (s. 169) veya düşünce tarihçilerine bir hizmet yapabilir. Muhteva itibariyle eser bir nevi "nakkâlü'l-ulûm-bakkâlü'l-ulûm"dur (s. 454).

göre hazırlanmadığını gördüğünü belirtir. Bu yüzden onlara kelâm dersini yeni bir üslupla vermek istediğini belirtir.[91]

Risâle 'nin en büyük yeniliği kitabın başında uzun bir girişle kelâm ilminin başlangıç ve sonraki safhalarını, bu ilmin ortaya çıkışına sebep olan hadise ve tartışmaları ihtiva etmesi, sosyolojik tahliller yapmasıdır. Araştırmacılara göre Abduh bunu yapan ilk kişidir.[92] Ayrıca Osman Emîn'in tesbitiyle Abduh, *Risâle* 'de kelâm'a ahlâk boyutunu dahil etmiştir.[93] Meseleleri daha sade ve öz bir şekilde ele alan Abduh, kitabında kolay ve basit bir metot takip etmektedir. Kısalığı ve sınırlı konuları ile mütekaddimin türü kelâm kitaplarını andıran eserde sem'iyyâta hemen hemen hiç yer verilmemiş, âhiret bahsi için başlık açılmamıştır. Ayrıca kelâmullah ve rü'yetullah gibi meselelerde, genellikle kelâm kitaplarında göze çarpan uzun tartışmalar da yer almamıştır. Bununla beraber Abduh, zamanındaki taklid zihniyeti ile yaptığı mücadele paralelinde aklın önemini sık sık vurgulamaktadır. Hatta bazı araştırmacılara göre bu yöndeki düşüncelerinde XIX. yüzyılın iyimser ve bilimci natüralizminin etkisinde kalmıştır.[94]

Yeniliği yanında klasik görüşleri de ihtiva eden *Risâle* [95], genelde Eş'arî görünümü vermekle beraber, diğer mezheplerden de bazı izler taşımaktadır. Mesela Allah'ın fiilleri, hüsün ve kubuh, insanın irade hürriyeti gibi konularda Mâtürîdîlerin ve Mu'tezile'nin etkisi eserde görülür. Buradan Abduh'un tek mezhebe bağlı kalmayıp kendine göre bir sentez yoluna gittiği anlaşılabilir.[96] Kerâmet konusu ile hadislere dayalı şefaat gibi meselelerde farklı görüşlere varıp nübüvvet ve mûcizeler konusunda daha aklî bir metot izleyen Abduh, Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı konusu gibi tartışmalı problemlere, bütün çalışmalarında

---

91 Abduh, *Risâle*, s. 2.

92 Michel-Abd al-Razzık, *Rissalat Al-Tawhid* (Introduction), s. LV; Adams, *Islam and Modernism in Egypt* , s. 122.

93 bk. "Risâletü't-tevhîd li Muhammed Abduh", s. 772.

94 Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, s. 131.

95 *Risâle* 'deki klasik mirasa dikkat çeken Cragg'ın değerlendirmesine göre Abduh dinî bilgi için ısrarla vahiy gerçeği ve onun lüzumu üzerinde durmuş, akla ise tabiat ve bilim konularında rol vermiştir (*Counsels*, s. 37).

96 krş. Boumrane-Gardet, *Panorama*, s. 55; Hourani,*Arabic Thought*, s. 142; Kerr, *Islamic Reform*, s. 127.

koyduğu birliği muhafaza prensibine bağlı kalarak girmemektedir.[97] Reşîd Rızâ (1865-1935), Abduh çıkıp *Risâletü't-tevhîd* 'i yazıncaya kadar yüzyıllar geçtiği halde, kelâm ilminin ölçüleri içinde İslâm'a çağıran bir eserin yazılamadığını belirtir.[98]

Risâle 'nin İngilizce mütercimi K. Cragg, kitabın "Risâletü't-tecdîd" olarak da isimlendirilebileceğini, çünkü taklidin yerilmesi, iman ve aklın birlikteliği, İslâm tarihinin pragmatik olarak ele alınması, ilâhî kudret ve insanî çabanın izahı, ümmî olmasına karşılık Hz. Peygamber'in üstün statüsü, ilk İslâm'ın başarısı ve şimdiki müslümanların İslâm'a verdiği zararlar gibi ilginç konularla, İslâm düşüncesini bütün yönleriyle ve bu asra göre kuşattığını ifâde eder.[99]

***Risâletü't-tevhîd* 'in Ana Başlıkları:**

---

97 İlk baskıda yer alan ve Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan başlık sonraki baskılarda müellifin kendi isteğiyle çıkarılmıştır. bk. *Risâle*, s. 45-47 (R. Rızâ'nın notu); Hourani, a. g. e., s. 142.

98 bkz, *Risâle* (Mukaddime), s. "y". H. Laoust'un değerlendirmesine göre ise *Risâletü't-tevhîd* bir doktrin kitabı olmaktan çok savunmacı bir görünümde olup, İslâm dininin ilmî araştırmalara, tenkit ruhuna, akla ve müsamahaya yer veren bir din olduğunu göstermeye çalışan bir kitaptır: "Le réformisme musulmane" s. 86.

99 Cragg, *Theology of Unitiy* (Introduction), s. 22. Hamid İnâyet ise *Risâle* 'den üç maddelik bir neticeye varır: Birincisi, Abduh'un İslâm'ın temel olarak müslümanların bugünkü bütün güçlüklerinin çözüm yolunu sunduğuna, Kur'anı basiretle okuyan birinin bu çözüm yolunu bulacağına olan inancıdır. İkincisi İslâm'ın akletmeyi desteklediği ve akıl üzerine kurulu imanı doğru saydığı şeklindeki görüşüdür. Üçüncüsü, ona göre müslümanları düşüncede donuklaştıran başlıca sebepler, bütün bağları koparmak isteyen akıl yanlılarının aşırıya kaçmaları; ulemânın bu aşırılık karşısındaki her şeyi reddeden tepkileri; bencil ve cahil yöneticilerin de, zahire dayanan hurafeci alimleri himayeleri altına alan, öncekilerin söylediklerinin körükörüne taklidini isteyen ve aklî bilgilerin yolunu kapatan uygulamalarıdır (*Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 158).

C. *el-KELÂM* (Şiblî Nu'mânî)

İlm-i Kelâm-ı Cedid adıyla yapılan Farsça tercümesini Urduca aslıyla karşılaştırarak esas aldığımız bu eserin başında Şiblî, açık, sade ve anlaşılır olmayı hedeflediğini ifade eder.[100] Kelâmı yeniden inşa etmek yerine klasik kelâm ve bilhassa ehl-i sünnet kelâmcıları içinden seçmeler yoluna gitmesi, onun gelenekten kopmak istemediğini gösterir. Önsözde, en çok başvurulan kaynakların Ebû Muslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Kaffâl (ö. 365/976), İbn Hazm (ö. 456/1064), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Râgıb el-Isfehânî (ö. 502/1108), İbn Rüşd (ö. 595/1198), İmam Râzî (ö. 606/1209) ve Şah Veliyullah'ın (1703-1762) eserleri olduğu bildirilmektedir.[101] Bununla birlikte zaman zaman filozof İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve mutasavvıf Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) görüşlerine de yer verilmekte ve filozofların görüşlerinin sanıldığı gibi aşırı olmadığı vurgulanmaya çalışılmaktadır.

el-Kelâm işlenen konuların sistematiği açısından klasik kelâm kitaplarından farklı bir görünüm arzetmektedir. Kitabın iskeleti büyük ölçüde ulûhiyet ve nübüvvet konularından oluşmuştur. Buna karşılık âhiretle ilgili konulara daha az yer verilmekte, imâmet meselesine ise hiç temas edilmemektedir. Ayrıca bütün kelâm kitaplarının başında yer alması âdet olan bilgi bahsi yerine dinin mahiyeti ve fıtrîliği konusu işlenmektedir. Burada din duygusunun doğuştan gelen ve herkeste bulunan bir haslet olduğu konusu üzerinde önemle durulmaktadır.

---

100 Şiblî, *el-Kelâm*, s. 161 (Farsça trc. *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 4).

101 Şiblî, a. g. e., s. 161 (trc. s. 3).

Kitapta dikkati çeken en önemli farklılık ise Şiblî'nin, insan hakları, kadın hakları, miras ve amme hukuku gibi, o zamana kadar hiç kimse tarafından kelâmda ele alınmayan bazı sosyal ve hukukî konuları kelâm'a dahil etmesi ve bu başlıklarla kitabında bölüm açmasıdır.[102] Böylece Şiblî, yeni kelâmında hem klasikte olduğu gibi inançları müdafaa etmekte, hem de farklı olarak İslâm'ın hukuk, ahlâk ve yaşama tarzını savunmakta, bunları da kelâmın görevleri içinde saymış olmaktadır. O, bu konuları işlemesine gerekçe olarak, İslâm'a daha çok bu konulardan itiraz ve saldırıda bulunulmasını gösterir.

Şiblî ayrıca İslâm'ın inanç ve prensiplerini diğer din ve medeniyetlerle mukayese etmeye ve üstünlüğünü göstermeye de büyük önem verir.[103] Bu bakımdan İslâm'daki din ve dünya dengesi, İslam'ın medeniyete katkısı gibi konuları işler, ayrıca kısa da olsa sevap ve ikap konusunda sosyo-psikolojik tahliller yapar[104] ve ibadetlerin sadece şekilleriyle değil gayeleriyle bir bütün olarak telakki edilmesi gerektiğini âyetlerle göstermeye çalışır.[105] Ancak Şiblî genel mânada klasik Eş'arî mezhebinden hiç hoşnut değildir ve her fırsatta eleştiriye tâbi tutar.[106] Bu mezhebi, sistemlerinde akla yeteri kadar rol vermemek ve tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini reddederek ilimden uzaklaşmakla suçlayan Şiblî, Gazzâlî, Râzî ve Teftâzânî gibi Eş'arî mezhebine mensup olmakla beraber müstakil sayılabilen müteahhirîn döneminin büyük kelâm âlimlerinin bazı görüşlerini kendisine daha yakın bulur. İlk Eş'ariliği tatmin edici bulmayan müellif, kaynak olarak aldığı müteahhir kelâmcıların ise, birçok konuda Eş'arîyye mensubu sayılamayacağını ifade eder.

Kitapta göze çarpan bir diğer husus da, kaynaklar içinde zikredilen âlimlerin kitap ve görüşleri arasında ayırım yapılmasıdır. Şiblî'ye göre Gazzâlî'den itibaren müteahhir kelâmcıların bir kısmı ve özellikle "ehl-i hakîkat" olanlar iki tür eser te'lif etmişlerdir. Bir taraftan halka yönelik ve onların kabul edebileceği şekilde kitaplar, diğer taraftan kendi ilmî görüşlerini ihtiva eden ve halka yansıtılmayan

---

102 Şiblî, *el-Kelâm*, s. 259-272 (trc. s. 127-144).

103 Şiblî, a. g. e., s. 251-259 (trc. s. 117-127)

104 Şiblî, a. g. e., s. 253-256 (trc. s. 120-123).

105 Şiblî, a. g. e., s. 256-259 (trc. s. 123-127).

106 Şiblî üzerinde çalışan Mehr Afroz Murad, onun kelâmla ilgili eserlerinin sanki Eş'arîliğin temel görüşlerini çürütmek için yazıldığı izlenimi edindiğini belirtir (*Intellectual Modernism*, s. 19).

oldukça farklı kitaplar yazmışlardır.[107] Gazzâlî gibi Râzî ve İbn Rüşd'ün de aynı yolu izlediklerini söyleyen[108] Şiblî gerek bu kitabında gerekse Gazzâlî ile ilgili monografisinde, onun *Cevâhirü'l-Kur'an*, *Faysalü't-tefrika* ve *el-Madnûnu bih ala gayri ehlih* adlı kitaplarına dayanır. Râzî'yi kaynak gösterirken ise *el-Metâlibü'l-âliye* 'sine sık sık başvurur ve bu kitabını diğerlerine tercih eder.

Şiblî'nin *el-Kelâm* 'ı dikkatle incelendiğinde, onun, zamanındaki ilim ve felsefe anlayışını takip etmeye çalıştığı ve değişmelerin farkında olduğu, Batılı ilim adamlarından yaptığı nakiller ve kullandığı bazı felsefi terimlerden kolayca anlaşılır. Hatta yabancı basın ile bazı uluslararası toplantı ve kongrelerden, zamanındaki spiritualist ve parapsikolojik gelişmelerden dolaylı yoldan da olsa haberdar olduğu farkedilmektedir.[109] Ancak kitabının başlarında koyduğu bir dipnotta da görüldüğü kadarıyla, söz konusu nakilleri birinci elden ve asıllarından değil, özellikle Mısırlı âlim Ferîd Vecdî'nin (1875-1954) kitaplarından almıştır.[110]

Bununla beraber Şiblî'nin Batı'da Aydınlanma ile başlayan katı bilimcilik ve mekanik dünya görüşünün yoğun olarak etkisinde kaldığı, ilim olarak kendisine ulaşan bilgileri hemen hüccet kabul ettiği, klasik kelâma yaptığı sorgulama ve incelemeyi aynı ölçüde zamanındaki ilmî görüşlere tatbik etmediği göze çarpmaktadır. Kendi dönemindeki birçok âlimde görülen bu husus iletişim ve bilgi elde etme zorlukları ve Batı biliminin, aniden karşı karşıya kalan insanları teknolojik hakimiyetiyle büyüleyip sarması ile izah edilerek mazur karşılanması mümkündür. Hatta onun dışındaki diğer bazılarının daha da ileri giderek dini tamamen aklîleştirme istekleri gözönüne alınırsa, bilimin tesirinden kurtulmanın o dönemde ne kadar zor olduğu anlaşılabilir.[111]

---

107 Şiblî, *el-Kelâm*, s. 158 (trc. s. 1). Şiblî başka bir yerde "yaygın kelâmın ders ve okuma kitapları halkın zevkine uygun tarzda yapılmış, muhakkiklerin görüşlerine bunlarda ya hiç yer verilmemiş ya da eğer yer verilmişse öyle karmaşık olarak nakledilmiş ki okuyucunun göz atması bile mümkün olamamaktadır" der (*el-Kelâm*, s. 200; trc. s. 57).

108 Şiblî, a. g. e., s. 159-161 (trc. s. 2-4).

109 Şiblî, a. g. e., s. 239-245 (trc. s. 103-109).

110 bk. *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 18, dn. 1.

111 Şiblî'den sonra Hindistan'da aklî yorumlara karşı reaksiyon artmış ve İkbâl'le Batı'da XIX. yüzyıldaki materyalist determinizmi zorlayan Bergson sezgicilik ve dinamizmine rağbet gösterilmiştir.

el-Kelâm **'ın Ana Başlıkları:**

*
**

Yeni kelâm hareketini, üçüncü bölümde problematik olarak ele aldıktan sonra daha geniş olarak değerlendirme imkânımız bulunmakla birlikte buraya kadarki incelememizden çıkan bazı noktaları özetlemekte yarar görüyoruz: Yeni kelâm âlimlerinin görüşlerini dayandırmak için müstakil büyük kelâmcılara daha çok rağbet gösterdikleri görülmektedir. Kelâmın belli bir dönemden sonra şerh ve haşiyelerle donuklaştığı, taklit zihniyetinin yerleştiği kanaati onlarda hakimdir. Yeni kelâmcılar, tecrübe metodu ve sosyolojik verilere eskilerden daha fazla kıymet vermişlerdir. Bunun yanında kısa sâde ve anlaşılır olmaya özen gösterildiği, genel eğitim düzeyi düşüklüğünün göz önüne alındığı, siyâsî şartlar sebebiyle ihtilaf, cedel ve spekülasyonlardan olabildiğince kaçınıldığı dikkati çekmektedir.

Yeni dönem kelâm âlimlerinin, tabiat ve insanla ilgili yeni fikirleri, görüşlerini desteklemek üzere kullandıkları, buna karşılık bilgi ve varlık konularını müteahhirîn kelâm kitaplarında olduğu gibi eserlerinin müstakil birer konusu yapmadıkları gözlenmektedir.[112] Ancak bu dönemin eserleri kelâmın aslî bütün meselelerini kuşatıcı da olmamıştır. Bir kısmı yarım kalmış, bir kısmı da ruhçuluk faaliyetleri gibi bazı konulara gerektiğinden fazla yer ve önem vermiştir. Zaten bu eserlerin her biri birer deneme niteliğinde olup, daha çok öncelikli kabul edilen problemlere tahsis edilmişlerdir. Dolayısıyla mükemmel birer kelâm kitabı olarak görülmeleri mümkün değildir.

Yeni kelâm mensupları tarafından, genel kabul görmeyen ve nazariyeden öteye geçmeyen görüşlere sahip çıkılması ve Batı kaynaklı her türlü bilginin "ilim" olarak algılanması son dönem kelâmcılarını zaman zaman hatalı kanaatlere ve gereksiz yorumlara sevketmiştir. Geçmişin "ilim" ve "hikmet" anlayışı ile ilmin vahye ters düşmeyeceği peşin inancı muhtemelen buna sebep olmuştur. İslâm dünyasında taklidin ve hurafelerin kök salmasının da tesiriyle, yeni kelâmcılar karşılaştıkları modern Batı düşünce ve bilimini iyice değerlendirmeye tabi tutamamışlardır. Öyle ki pozitivist ve determinist yönlerini anlayamadıkları söz konusu bilimin veri ve teorilerini bağlayıcı kabul etmişlerdir.

---

112 İzmirli İsmail Hakkı'nın felsefe sahası ile olan meşguliyeti sebebiyle epistemolojiye nisbeten uzun bir yer verdiği görülmektedir.

Ü Ç Ü N C Ü   B Ö L Ü M

SON DÖNEM KELÂM İLMİNDE KONU VE METOT

I

TEMEL PROBLEMLERE YAKLAŞIM TARZI

A. KELÂMA GİRİŞ OLARAK BİLGİ VE VARLIK

Klasik ve felsefî kelâmda büyük önem atfedilip eserlerin başında yer verilen, felsefenin epistemoloji ve ontoloji kısımlarına denk gelen "ilim" ve "vücûd" bahisleri, incelediğimiz dönemin kitaplarında aynı zenginliğe sahip değildir. Yeni kelâm âlimleri arasında bu konulara en çok eğilenler, sahip oldukları felsefe kültürü sebebiyle İzmirli İsmail Hakkı ile Muhammed İkbâl'dir. Diğerleri eserlerinde bu mevzulara çok kısa bir yer ayırmışlardır. Çünkü girişte belirttiğimiz gibi yeni kelâm hareketi başlarken akâid risâleleri bir yana bırakılırsa mevcut kelâm kitapları ağır felsefî üslupla yazılmış şerh ya da haşiyelerden ibaretti. Felsefe eğitimi medreselerde bırakıldığı için bunlar anlaşılmıyor, buna mukabil ilk dönemin açık ve sade eserleri bilinmiyor, merak da edilmiyordu. Şerh türü kelâm kitapları teferruatlı ve teknik bir dille yazılan bilgi ve tabiat felsefesi ile ilgili uzun bahisleri içeriyordu. Öğrenciler bazı felsefî kafalı kişilerin şaşırtıcı itirazlarını anlamak ve onların tartışmalarıyla meşgul olmak durumundaydı.

O yüzden diğer ilimler gibi kelâmın da müslüman toplumun acil ihtiyaç ve problemlerine hizmet etmesini isteyen yeni âlimler bu ilmi cazip ve kolay hale getirebilmek ve önceliği İslâm'a saldırı ve eleştirilerin yapıldığı daha önemli meselelere vermek maksadıyla yazdıkları kitaplarda bilgi ve varlıkla ilgili bahisleri azaltmış ya da kaldırmışlardır. Böylece zaman kazanıp hem ulûhiyet ve nübüvvet gibi aslî problemlerle, hem de dönemlerindeki düşünce ve eğilimlerle ilgilenme imkânı bulmuşlardır. Çünkü medreselerde mesela *Şerhü'l-Mevâkıf* ya da *Şerhü'l-Makâsıd* 'ın giriş kabul edilen üçte ikilik kısımlarını anlayarak bitirip, ilâhiyyat

bölümlerine varabilmek pek mümkün olmuyor, dolayısıyla kelâm öğrenimi hazırlık konularından ibaret kalıyordu. Bu da müşahhas pozitif bilimlerin revaç bulduğu, alınan neticelerin önem kazandığı bir döneme uygun düşmüyordu.

Ayrıca müteahhirîn kelâmının dayandığı Aristo mantık kuralları ile tabiat felsefesi ilkelerine Batı'da eleştiriler yapılmış, bilim ve felsefede "modernite"ye geçilmişti. Yeni kelâmcılar okudukları bazı eserlerden bunu anlamışlar, tam manasıyla tahlil edememişlerse de kitaplarında bazı nakiller yaparak yeni fizik, kimya ve biyoloji kanunlarından, yeni felsefî nazariyelerden söz ediyorlardı. Her yeni şeyin bilim adına çok çabuk olarak kabul edildiği o dönemde, yeni kelâmcılar eski bilgilerle uğraşmanın birşey kazandırmayacağını düşünüyorlardı. Mükemmel bir bilgi ve varlık felsefesi ortaya koymaya da imkânları bulunmadığı için ya bu konuları terk etmek veya bildiklerini aktarmak durumunda kalıyorlardı. Bu başlıkta, yeni kelâmcıların bilgi ve varlık konularını nasıl ele aldıklarını ve bazı farklı görüş ve yorumlarını özetlemeye çalışacağız.

1. Bilgi

Kelâm ilminde Mu'tezile'den itibaren Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar felsefî terimler kullanılıp ilim bahsine yer verilmekle beraber, Aristo mantığı benimsenmediği için, felsefî istidlâl yerine Kur'an'da da uygulanan, kelâm ve usûlü'l-fıkha has fıtrî istidlâl tarzı geçerli olmuştur. Bununla beraber ulûhiyet ve nübüvvet gibi kesin ve doğru bilgiyi gerektiren konuların ele alınması sebebiyle, bilgi çeşitleri ve bunların delil olma dereceleri, kelâmın ister istemez ilgi alanına girmiştir.

Mezhepler tarihi kitaplarında ilk dönem Mu'tezile'sinin ilim bahsiyle ilgili görüş ve ifadeleri nakledilmekle beraber kendi eserleri elimize ulaşmadığı için, bilgi sistemleri hakkında doyurucu bir malzemeye sahip değiliz. Diğer konularda olduğu gibi bilgi için de, onların müteahhirîni sayılan Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) eserleri Mu'tezile'nin doğrudan kaynağı olmaktadır. Bilgi konusunda yeterli mâlûmatı ihtiva eden elimizdeki en eski kelâm kaynağı ise Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* 'idir. Ondan sonra Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *et-Temhîd* 'i gelir. Bilginin kaynağı olarak duyular (havâs), nakil (haber) ve aklı (nazar) kabul eden kelâm âlimleri bu kaynakların doğruluk ve sağlamlığı üzerinde durur. Aklî bilgi,

kelâmcılara göre, kendiliğinden meydana gelen (zarûrî) ve fikrî bir çaba sonunda oluşan (kesbî) olmak üzere ikiye ayrılır.[1] Kelâmda hem aklî bilgi hem de dinî bir ilim olduğu için vahyî bilgi delil olarak kullanılır.

Yeni kelâm döneminde ise bilgi konusu daha farklı bir muhteva ve üslûpla ele alınmış, kelâmın felsefeden farklı olan bilgi metodu üzerinde durulmuştur.[2] Bilgi elde etme ve gerçeği bulma konusunda kelâmcıların kullandığı dinî metodun farklılığı ve üstünlüğünü ısrarla vurgulayan İzmirli, dinî-şer'î metodun hem his ve tecrübeye, hem de akıl ve muhakemeye yer verdiğini, ayrıca tecrübe ile muhakemenin yeterli bulunmadığı konu ve durumlarda, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, sahih nakli de bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini vurgular. Böylece bu metot, zihnî okşadığı gibi gönlü de okşamakta ve hiç bir eksiklik bırakmadan ihtiyaca cevap vermektedir.[3] Söz konusu bilgi anlayışına paralel olarak kelâmda istidlâl-nazar, his-tecrübe, haber-rivayet ve vahiy olmak üzere bütün vâsıta ve metotlar nazarı itibara alınmıştır. Duyular âleminde his, mâkulâtta ise vahiy ile desteklenen akıl temel kılınmıştır. Keşf ve ilhâm olarak ise yalnızca enbiyâya mahsus olanlar kabul edilir.[4]

Yeni kelâmcılar tarafından aklın tek başına yetersizliği savunularak özellikle vahiy eksenli bilgi metodu tercih edilmektedir. Bu görüşe göre hakikatı elde etmede akıl ve düşünce tek başına yeterli değildir. Çünkü akıl tecrübe dünyasında sadece algılanan şeyleri bilir. Bir şeyin künhüne ulaşmak akıl için zor

---

1 Bu konu için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 3-11; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 25-36; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 28-32; Kâdî, Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 39-75; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 25-37; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 12-18; Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, I, 4-43. Bilgi konusunu ilk defa problematik olarak konu edinen kelâm âlimi olan Mâtürîdî'nin bilgi anlayışı üzerinde Hanifi Özcan tarafından *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* adıyla (İstanbul 1993) ciddi bir çalışma yapılmıştır. Gazzâlî ve Râzî'den sonra tabiat ve âlem konularıyla birlikte ilim bahsi kelâmın en çok ele alınan meselesi olmuştur. Felsefeleşen kelâmda ilim ve tabiat konuları temel inanç problemlerini gölgede bırakmıştır. bk. Râzî, *Muhassal*, s. 16-52; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 9-40; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, I, 187-285.

2 İzmirli ilim tarifi ile ilgili yaptığı değerlendirmede, kelâmcıların çoğunluğunun tasavvurâta da şâmil olan bir ilim anlayışına sahip olduklarını, halbuki Râzî'nin ilmi "vâkıa mütabık olan itikâd-ı câzim" olarak tarif ettiğini, bunun da "vakıa mütâbık tasdik" şeklindeki modern felsefenin tarifine daha çok uyduğunu bildirir (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 218). Filozofların aksine, kelâmcıların tasavvurât ve küllî mefhumları itibârî gördüklerini bildiren İzmirli, bunların ne hariçte ne de zihinde bir varlıklarının bulunmadığı görüşünü daha doğru bulur (İzmirli, a. e, I, 223). İzmirli'nin modern felsefedeki nominalizmden etkilendiği düşünülebilir.

3 İzmirli, a. g. e., I, 47.

4 İzmirli, a. g. e., I, 59.

ya da imkânsızdır. Görünmeyen mevcutlar konusunda ise aklın kapasitesi çok sınırlıdır. Meselâ kendisine en yakın olan ruhu bilememektedir. Tecrübe dünyasında bile yeterli olmayan aklın, gayb âleminde, mebde' ve mead gibi konularda yetersizliği evleviyetle sabit olur. Gaybı tam manasıyla bilebilecek bir kuvvet insanda bulunmadığı, kişi Allah hakkında bir fikre ulaşsa da O'nun zatı ve sıfatlarının mahiyetini bilemediği için vahye, ilâhî bilgiye muhtaçtır. Akla tereddütlü gelen şey vahiy yoluyla sağlamlaşır. Ayrıca zaten her bir insanda aklın kapasitesi farklı olduğu ve herkesin aynı derecede idrâki de mümkün olmadığı için daha güçlü bir yol göstericiye ihtiyaç vardır.[5]

O halde bilgiye ulaşmada kelâmın kullandığı dinî metot, İzmirli'nin yorumuyla, ne sadece nakle ne de sadece akla dayanan bir metot olduğu için felsefî metoda tercih edilir. Bu metot aklı zorluklardan kurtarıp ilâhî teyide sahip bir vasıta haline getirir. Ancak onu tek başına hâkim yapmaz. Bununla beraber, akıl ve mantığın iptal edeceği herhangi bir şeyi de ihtivâ etmez. Yani onda aklın bilemeyeceği, ispat edemeyeceği şeyler olabilir, ama reddedeceği şeyler olmaz. Söz konusu metot, taklidi reddederek aklın hürriyetini temin eder. Bunun yanında vahye istinat ettiği için kalbi de tatmin eder. O yüzden felsefî metoda göre daha kesin daha umûmî, daha etkilidir.[6]

İkbâl'in yaptığı mukayesede de dinin hedefleri felsefeden daha yüksektir. Felsefe belli kavramların ötesine gidip farklı tecrübeleri bir sistemde birleştirmek için çaba sarfetmez. Realiteyi belli bir mesafeden görür, teoriden öteye geçmez. Din ise yaşayan bir tecrübe olup insanlar ile ulûhiyet makamı arasında bir münasebet ve samimiyet sağlar. Yakınlığın burada en önemli vasıtası da, İkbâl'e göre namaz (dua) dır.[7] Felsefenin rasyonel metodunun dinî meselelerde uygulanması konusunu ele alırken ise İkbâl, dinin temelinin felsefede olduğu gibi araştırma değil, iman olduğunu, dolayısıyla aklın ötesine gidebildiğini belirtir. Bununla beraber din, evrensel prensipleri için aklî temelleri kullanmaya da ihtiyaç duyar. Bilim şimdiye kadar yaptığı gibi, metafiziği dışlayabilse de din tecrübe ve insânî çevre şartlarını kolay kolay gözardı etmez.[8] Öyleyse dinî metot, tecrübe ve

5 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47-50.
6 İzmirli, a. g. e., I, 51-55.
7 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 49.
8 Iqbal, a. g. e., s. 1-2.

aklı kullanmakla beraber onlarla yetinmez, onlar için sonsuz bir itimada sahip olmaz.[9]

İkbâl ayrıca bilgi konusunda klasik Yunan felsefesinin de genel anlamda Kur'an'a uymadığı kanaatindedir. Söz konusu felsefenin İslâm tarihindeki büyük kültürel tesirine rağmen Kur'an üzerinde yapılacak dikkatli bir araştırma neticesinde, bu felsefenin müslüman düşünürlerin ufkunu geliştirmekle beraber Kur'an'a olan bakışlarını daraltmış olduğu görülecektir. İkbâl'e göre mesela Sokrat'ın (m. ö. 470-399) bütün çalışmalarını tabiat yerine sadece insan üzerine yoğunlaştırması, basit bir arıyı ilâhî emirlere muhatap yapıp okuyucuya rüzgarın esmesi, gece ve gündüzün ardarda gelmesi, göklerin tabakaları ve gezegenlerin uzayda yüzmesini gözlemlemeye çağıran Kur'an'ın ruhuna uygun değildir. Aynı şekilde Eflâtun'un (m. ö. 429-347), gerçek bilgi yerine genel kanaatler doğurduğu için duyu algılamalarını küçümsemesi, işitme ve görmeyi en kıymetli ilâhî lütuflardan sayan ve faaliyetlerinin Allah tarafından değerlendireleceğini bildiren Kur'an'dan çok uzaktır.[10]

İkbâl klasik Yunan düşüncesinden etkilenen ilk dönem İslâm düşünürlerini de bu konuda eleştirir. Onları bu hususu gözden kaçırarak, Kur'an'ı Yunan felsefesinin ışığı altında okumakla itham eder. Ona göre İslâm âlimlerinin bunu farketmesi ikiyüz yıl almış, ancak bu sefer Gazzâlî (ö. 505/1111), dini sağlam bir temel teşkil etmeyen ve Kur'an'ın esprisine de uygun düşmeyen felsefî şüpheciliğe dayandırmıştır. İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) tekrar Yunan düşüncesini savunması Batı'da büyük yankı uyandırmışsa da, İkbâl'e göre, Kur'an metoduna tamamen aykırıdır. Eş'arî ekolü içerisinde yer alan daha yapıcı düşünürler, onun nazarında daha doğru yolda bulunuyorlardı ve modern İdealizm'in bazı yönlerini önceden

---

9 İkbâl'e göre, "bizim aklımız "ebed"i kavrayamaz. O türlü mücadelelerle "bir"i bin yapar. O topaldır, sükûnu sever. İçi görmez, dışa gönül bağlar. Biz hakikatı yüz parçaya ayırdığımız için sâbit ile seyyar arasına fark koyduk. Akıl lâmekân içinde mekân yarattı. Zamanı bir zünnar (küfür kemeri) gibi beline sardı. Ben kalbimde zaman görmediğim için ay, sene, gece ve gündüz yarattım. Senin ayın güneşin beş para etmez. 'Kem lebistüm' âyeti üzerinde derin derin düşün" (*Gülşen-i râz*, s. 15-16).

10 İkbâl'e göre müşahede bilgisine hiçbir değerin verilmediği bir çağda Kur'an'ın tecrübe ruhunu uyandırması önemli bir husustur. Kur'an değişim olgusuna dikkatleri çekmiş, diğer insanî kapasitelere de eşit derecede değer atfetmiştir. (*The Reconstruction*, s. 11-2). Zaten gözlem ve tecrübe metodu da İslâm âlimlerinin Yunan felsefesine yaptıkları eliştiriler ile ortaya çıkmış olup daha sonra Batı'ya geçmiştir. Tecrübe metodunun Batı'da keşfedildiğini düşünmek hata olur. Hatta Avrupa İslâmî kaynaklı bu gelişmeyi farketmekte geç bile kalmıştır. İkbâl bu görüşlerine Briffault'un *Making of Humanity* adlı eserinden deliller getirir (a. e., 103-104).

keşfetmişlerdi. Mu'tezile ise dini, bir doktrinler bütünü olarak ele alıp canlılığını gözardı ettiği için, gerçeğe ulaşmanın derûnî tarafına dikkat etmemiş, dini mantıkî kavramlar sistemi haline getirip olumsuz bir tavır takınmıştır.[11] İkbâl'e göre özetle, Kur'an'ın bilgi anlayışı, Yunan felsefesinden farklı olarak realitenin müşahade edilebilir tarafını öne çıkarmaktadır.[12]

2. Varlık

Kelâmcılar varlık ve tabiat felsefelerini genelde hudûs doktrini üzerine kurmuşlardır. Daha sonra filozoflardan etkilenerek varlıkları zorunlu (vâcib) ve zorunlu olmayan (mümkün) şeklinde tasnif eden kelâm âlimlerine göre, zorunlu olmayan maddî âlem cevherler ve onları teşkil eden arazlardan meydana gelmiştir. Aynı zamanda bölünmeyen atomlar (cüz'i lâ-yetecezzâ) olan "cevher-i ferd"ler bir araya gelerek cisimleri meydana getirirler. Ancak cisim olabilmeleri için "araz"lara muhtaçtırlar. Arazlar ise önceden kendi başına var olmayan, cevherde ortaya çıkan durumlardır. Arazlar hâdis olduğundan onlara ihtiyaç duyan cevherler de aynı şekilde hâdis sayılmakta, dolayısıyla cevher ve arazlardan müteşekkil bütün varlık ve âlem, zorunlu olarak hâdis yani yaratılmış olmaktadır. Kelâmdaki atom ve araz anlayışının Demokrit atomculuğundan farkı arazların ihdâsı ve cisimlerin, mekanik olarak değil, Allah'ın iradesiyle teşekkül etmesidir. Kısaca kelâmda Allah'ın mutlak ve sonsuz ilim ve kudreti karşısında, sonlu, sınırlı ve yaratılmış bir âlem tasavvuru söz konusudur.[13]

Bilgi problemi gibi varlık ve tabiat konuları da yeni kelâmda yoğun olarak ele alınmamıştır. Muhammed Abduh "aksâmü'l-ma'lûm" başlığı altında "mümkin", "vâcib" ve "müstahîl" şeklindeki klasik varlık tasnifini kısaca verdikten[14] sonra,

---

11 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 3-4. Mu'tezile'yi, müşahhas tecrübeyi ihmal edip tamamen zihnî bir sistem kurmakla suçlayan İkbâl'in bu tür eleştirileri içeren doktora çalışmasına da (*İran'da Metafiziğin Gelişmesi*, s. 38) ayrıca bakılabilir.

12 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 11.

13 Bu konular için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 11-17; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 36-41; Bağdâdî, *Usûlü'd–dîn*, s. 33-67; Kâdî, Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 92-120; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39-48; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44-77. Râzî, *Muhassal*, s. 52-147; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 41-265; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, I, 287-497 ile II ve III. ciltlerin tamamı.

14 Abduh, *Risâle*, s. 24 vd.

hemen zorunlu varlık olan Allah ve ulûhiyet konusuna geçer. Bu konuda tarihî mâlumat vermesinin yanısıra mukayeseler de yapan İzmirli İsmail Hakkı ise, modern felsefede varlık tasavvurunun, apaçıklığı sebebiyle insan zihninin en genel kavramı olarak kabul edildiğini belirtir. Zira varlık, tarif olunamayacak kadar bedîhîdir. Bu anlayış ona göre çoğu İslâm düşünürlerinin görüşüne de uymaktadır. Çünkü vücûd onlarca "a'raf-ı eşyâ" olarak kabul edilmiştir.[15]

Tarih boyunca varlık meselesiyle ilgili olarak insan düşüncesini madde, ruh, ve Allah kavramlarının meşgul ettiğini belirten İzmirli, maddenin mahiyeti konusunun kelâmda fazla önem taşımadığını, sadece kadîm veya hâdis olma vasfı itibariyle ele alındığını ifade eder. Madde hâdis olduktan sonra mahiyeti ne olursa olsun kelâm ilmi için bir problem teşkil etmez. Maddenin bazı modern filozoflarca inkâr edilmesi de İslâm akâidine bir tesirde bulunmaz. Kelâmcılar her ne kadar maddeyi kabul ediyor ve bazı görüşlerini ona dayandırıyorlarsa da, herşeyin aslı olarak görülmedikçe, İslâm, madde konusunda tarafsız kalır, bir iddiada bulunmaz, yalnızca doğru bilgileri alıp kullanır.[16]

İzmirli bugün ilim sahasını işgal eden son nazariyelerin maddenin önemini düşürdüğünü, onun yerini kuvvetin aldığını bildirir. Çünkü eski fizikte ısı ve ışık birbirlerine dönüşmeyen farklı kuvvetler şeklinde algılandığı halde yeni fizikte bunlar tek bir kuvvet olan, maddenin görünmez hareketinin halleri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla madde kuvvetin yoğunlaşmış halinden ibaret kalmaktadır. Madde kuvvete dönüşüp ortadan kaybolduğu için, kuvvetin maddeye tabi olduğu nazariyesinin de bir kıymeti kalmamaktadır.[17]

Aristo'ya (m. ö. 384-322) dayanan maddenin mekanda sabitliği ve değişmezliği görüşünün Einstein (1879-1955) ile beraber yıkıldığını ve maddenin artık

---

15 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 253. Vücûd'un zihinde mevcut açık ve doğru bir kavram olduğu (vâcib ve imkân gibi) ve bir tarif gerektirmediği konusunda bk. Fârâbî, "Uyûnü'l-mesâil", *el-Mecmû'*, s. 65.

16 İzmirli, a. g. e., I, 263-265.

17 İzmirli, a. g. e., I, 283-284. Bu görüşlerine rağmen İzmirli, muhtemelen eski fiziğe dayanarak, "cismin vasf-ı hassı atâlettir. Cisim hareket etmek için, bir illet-i hariciyyeye muhtaçtır. Cismi tebdil eden bulunmazsa cisim asla tebeddül etmez, cisim yerinden oynamaz" der (a. e., I, 280-281). Halbuki fizikte bu görüş bugün kabul edilmemektedir. Nitekim kendisi hayat konusunu işlerken "ilmü'l-meâdin bize bazı meâdinde hayatın evsafı bulunduğunu öğretiyor. Bu halde hayat şimdiye kadar gayr-ı zî hayat, câmid bildiğimiz bazı ecsâm-ı ma'deniyyede de bulunmuş oluyor" demektedir (a. e., I, 285).

olaylar arası münasebetin bir sistemi ya da bir organizm olarak kabul edildiğini, Batı düşüncesini yakından takip edebilen Muhammed İkbâl daha net olarak farketmiştir.[18] İkbâl, kâinatın gelişme içinde sonsuza kadar devam edeceğini düşünüp, sistemini buna göre kurmaya çalışmıştır.[19] Şiblî Nu'mânî ise bilimdeki değişimlerin tam manasıyla farkında olamamış, maddeye büyük kıymet veren Newton (1642-1727) fiziğinin etki ve yönlendirmesi altında fikir yürütmek zorunda kalmıştır. Ona göre âlemdeki mevcûdat madde ve sûretten meydana gelmiştir. Değişen ve farklılaşan şey sadece eşyadaki sûrettir, maddenin kendisi ise aynı kalıbı koruyup değişmez. Bir şey yok olduğu zaman onun sûreti yok olmuş demektir, maddenin aslı yok olmamıştır. Kağıt yakıldığı zaman maddenin kağıtlaşmış şekli yok olmakta ama aslı kül şeklinde varlığını devam ettirmektedir.[20]

Tabiat felsefesi alanında orijinal görüş ve tercihlerde bulunabilen son dönem düşünür ve kelâmcılarından İkbâl, Aristo düşüncesinin sabit kâinat görüşüne karşı ilk entellektüel başkaldırı olarak nitelendirdiği Eş'arî atomculuğuna büyük ilgi gösterir. Eş'arîler tabiat filozofları ve Stoacılarda mevcut olan atom nazariyesini Mu'tezile'den Ebû Hâşim (ö. 321/933) kanalıyla alıp, yaratmada devamlılığı sağlayıcı bir unsur haline getirmiş ve sistemleştirmişlerdir. Eş'arîlerin atom görüşlerini mutlak irade veya kendi ifadesiyle "mutlak enerji"ye dayalı olarak bir yaratma teorisi geliştirme yönünde gerçek bir çaba olarak değerlendiren İkbâl, bu teoriyi bütün eksikliklerine rağmen Aristocu görüşten daha çok Kur'an'a yakın bulur. Bu zihnî teoriyi yeniden ele almayı, aynı istikamete doğru giden modern bilime uygun hale getirerek ayrıntılarını ortaya koymayı, istikbalde yetişecek kelâmcıların görevi olarak görür.[21]

Kelâmcılar tarafından "cüz'-i lâ-yetecezzâ" ya da "cevher-i ferd" olarak adlandırılan atom nazariyesine değinen İzmirli de, modern kimya ve fiziğin az bir tadilatla, bölünmeyen atom görüşü üzerine kurulduğunu ve kelâmcılara yaklaştığını bildirmektedir.[22] Ona göre kelâmcılar atoma büyük önem veriyorlar, çünkü onunla âlemin hudûsunu, hudûs ile de muhdisi ispat edip, böylece tabiat ile ilâhiyyât

18 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 30-31. Ayrıca bk. Enver, *The Metaphysics of Iqbal*, s. 51.

19 Iqbal, a. g. e., s. 64.

20 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 25. Şiblî'nin burada günümüzde hükmü kalmayan maddenin sakımı kanunundan etkilendiği görünmektedir.

21 Iqbal, a. g. e., s. 54-56.

22 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 270-271.

arasında bir köprü kuruyorlar.[23] Öte yandan İzmirli, atomun mekanda yer tutmuş (mütehayyiz) olmasına karşılık, mevcut bilime göre yine de parçalanamaz oluşunu anlamanın çok zor olduğunu belirterek, hem orijinal bir tesbit yapıyor, hem de nazariyenin çürütüleceğini adeta önceden görüyor.[24]

İzmirli, kelâmcıların çok kullandığı "cevher ve araz" yerine modern felsefede "mevcûd ve hâdise" ifadelerinin kullanıldığını bildirir.[25] Tabiattaki hadiselerin menşei konusunda mekanizm taraftarlarının hadiseleri maddeye irca ederken, dinamizme meyledenlerin kuvvete dayandırdıklarını, İslâm'ın ise hadiselerin görünür mercii ile değil; madde, kuvvet veya ruhun mercii ne olursa olsun, irade ve kudret sahibi bir yaratıcıya dayandırılması ile ilgilendiğini hatırlatır.[26]

Bu noktadan hareketle, maddi varlığın menşei ve Allah ile olan münasebeti meselesi, klasik kelâm gibi yeni kelâmı da, bilhassa meşhur Gazzâlî eleştirisi sebebiyle, oldukça ilgilendirmiştir. İkbâl'e göre yaratıcısıyla herhangi bir organik bağ kurulmadan kâinatın yaratılışı izah edilmeye çalışıldığı ve yaratıcı âdeta bir izleyici durumuna getirildiği için geçmişte İslâm düşünürleri arasında yaratma ve âlemin kıdemi konusunda anlamsız tartışmalar çıkmıştır.[27]

İzmirli, Allah'tan müstağnî görerek âlemin kıdemine kail olanların ilhâda düştüklerini, ancak İslâm filozoflarının kıdem-i âlem ile beraber Allah'ı itiraf ettiklerini söyler. Bununla beraber ona göre, âlemin aslı kadîm olunca Allah'ın âleme yaratıcı olması hakîki değil, mecâzî olacaktır.[28] Âlemin kıdemi görüşünde olanların, "kâmilin nâkısı ihdâs edemeyeceği da'vası"na dayandıklarını belirten İzmirli, bunu zayıf bulduğunu, çünkü illetin ma'lülden her zaman daha üstün olacağını, kâmilden yine kâmil'in südûr etmesi halinde bunların birbirlerinden ayırd edilemeyeceğini, bu yüzden âlemin her hâlükârda noksan olacağını savunur. Ayrıca madde şekilsiz olamayacağı için şekil verecek bir illetin önceliği de gerekecek,

---

23 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 274-277.
24 İzmirli, a. g. e., I, 267.
25 İzmirli, a. g. e., I, 237.
26 İzmirli, a. g. e., I, 269.
27 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 52.
28 İzmirli, a. g. e., II, 165.

sonuçta âlem yine kadîm olmayacaktır.[29] İzmirli, modern felsefenin de Kant (1724-1804) başta olmak üzere âlemin hudûsunu kabul ettiğini belirtir. Ayrıca bu konuda İslâm düşüncesindeki farklı görüşleri naklettikten sonra, filozofların kıdem-i âlem görüşüne katılmayarak, bu konuda hadis ehlinin görüşünün "ahkem", kelâmcıların görüşünün ise "eslem" olduğunu beyan eder.[30] .

Şiblî'ye göre ise hâdis olan şey sûrettir, maddenin hâdis olduğu ne tecrübe ne de kıyas ve bürhanla ispat edilememektedir. Bu sebeple âleme sûret itibariyle hâdis denilebilirse de madde olarak denilemez. Âlemin hudûsu sabitleşmeyince bu konudaki istidlâl de doğru olmaz.[31] Şiblî âlemin atomlardan meydana geldiğini ve kadîm olduğunu savunur. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ile Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların da (İbn Rüşd'ün Kur'an'dan getirdiği delili de vererek) bu görüşte olduklarını, ancak bunun bir yaratıcı ihtiyacını ortadan kaldırmadığını ifade eder.[32]

Felsefeye olan vukûfu sebebiyle, İkbâl'in yer yer daha farklı bir terminoloji kullandığı göze çarpmaktadır. İkbâl'e göre, Allah için öncesi ve sonrası olan belirli bir yaratma hadisesi olmayıp, kâinat Allah'ın devam eden bir faaliyetidir.[33] O yüzden kâinat, kendi başına bir "mâsiva" olmayıp "Mutlak Varlık" ile daimi bir münasebet içindedir. Ona göre, eğer yaratma fiiline Allah'ın hayatında belli zamanda olmuş bir olay şeklinde bakacak olursak o takdirde kâinat bağımsız bir mâsiva olabilir. Ancak eğer Allah'ı "her şeyi kuşatan varlık" nokta-i nazarından alırsak, o takdirde "mâsiva" yoktur. Çünkü O'nda düşünce ve fiil, bilme ve yaratma aynıdır.[34] İkbâl'in Allah düşüncesi üzerinde eleştirel bir çalışma yapan

---

29 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 167. Ancak bu ikinci cevapta İzmirli çok tatminkâr değildir, çünkü kıdemi savunanlar maddeyi varolabilecek bir şekille kadîm sayıyorlar.

30 İzmirli, a. g. e., I, 277-280.

31 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 25.

32 Şiblî, a. g. e., s. 47-52. Âlemin kıdemi ile ilgili Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki tartışma için bk. *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 48-80; *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 59-213. Murad'ın naklettiğine göre, Şiblî, kesinleşmiş ilim olduğu düşüncesiyle âlemin kıdemi görüşünü kabul etmiş, ancak aleyhinde fetva verilmesi sebebiyle, sonradan bu görüşünü terketmiştir (Nedvî, *Hayât-ı Şiblî* 'den naklen, Murad, *Intellectual Modernism*, s. 37, dn. 81).

33 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 52-53. İkbal, sonsuz varlığın sonlu varlıklardan ayrı ve mesafeli olmasını, sonlu ve sonsuz varlıklar arasına bir uçurum koyacağı için reddeder. Sonlu varlıkların nefyi ve her şeyin sonsuz varlığa ircâ edilmesini de kabul etmez. Ona göre sonsuz varlık, sonlu varlıkları realiteleriyle beraber kendi varlığı içinde kuşatır (Maitre, *Introduction to the Thought of Iqbal*, s. 24).

34 Iqbal, a. g. e., s. 62.

Raschid'e göre, "mutlak" kavramını zikretmesiyle İkbâl'de Hegel (1770-1831) etkisi açıkça görülmektedir. Allah'ın varlığı konusundaki delillerle ilgili epistemoloji ve metafiziği de tamamen Hegel'indir. Fakat ele alış tarzı doyurucu değildir.[35]

Son olarak İkbâl'in zaman konusundaki sözlerine yer vermek istiyoruz. İkbâl, Eş'arîlerce zaman peşpeşe gelen münferid "an"lardan ibaret görüldüğü için her "iki an" arasında bir zaman boşluğu kaldığını söyler. Modern bilim de buna yakın bir görüşe sahip olmakla beraber, her iki görüş, objektifliği göz önüne alıp psikolojik tahlilleri ihtiva etmedikleri için, zamanın sübjektif tarafını nazar-ı itibâre almamaktadırlar. İkbâl, Devvânî (ö. 908/1502) ve Irâkî'ye (ö. 525/1131) atıflar yaparak önceki düşünürlerde ihmal edilen "ilâhî zaman"ın bulunduğunu ve Kur'an'ın bu zamana "ümmü'l-kitâb" adını verdiğini, dolayısıyla burada bütün tarihin sebep-sonuç zincirinden kurtulmuş olarak bir büyük "ebedî an" içinde toplandığını iddia eder.[36] Mekân konusuna gelince, İkbâl, mutlak bir mekân kabul etmeyip, onu dinamik bir görünümden ibaret sayar. Allah için ise mekân bütün boyutlarından, zaman da öncelik ve sonralıktan mücerrettir[37]

*
**

Bu incelemeden sonra, klasik kelâm ilminin mukaddimesini oluşturan bilgi ve varlık konularının yeni dönem eserlerindeki durumunu şöylece değerlendirebiliriz: Bu dönemde söz konusu bahislere aynı ağırlıkta yer verilmediği, hele müteahhirîn dönemi kelâmcıların felsefî metodunun tamamen terkedildiği ilk bakışta anlaşılmaktadır. Teknik terimler vermek ve bir epistemoloji ya da ontoloji yapmaktan çok, bu konuların ulûhiyet ve din açısından sonuçları ele alınıp tartışılmaktadır. Kelâmcıların bilgi kaynaklarına eşit derecede önem atfeden, başka bir deyişle "doğru haber" kapsamına giren vahye de yer veren metodu savunulmakta, aklı âdeta yegane kaynak yapan felsefî metodun ise hem bir dinî ilim

---

35 Raschid, *Iqbal's Concept of God*, s. 3, 5-6. Raschid'e göre İkbal'de Allah sonlu (panenteist) olup, Batı'lı düşünceleri çok serbest olarak Kur'ân'a dayandırmak istemekte ve tefsir-kelâm geleneğini nazar-ı itibare almamaktadır. İkbal'in sonlu Tanrı anlayışı Kur'ân'ın aşkın ve hâkim Allah anlayışı ile uyuşmaz. bk. a. e., (Introduction) s. xiii. Karşı görüş için bk. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 159-160.

36 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 58-61. Cragg, İkbâl'in Kur'an kavramlarını aşırı derecede felsefîleştirmesinden şikayet eder. Ona göre, İkbâl'in elinde Kur'ân âdeta çağdaş bir filozofun zaman, mekân ve metafizik kitabı haline gelmiştir (*Counsels*, s. 65).

37 Maitre, *Introduction to the Thought of Iqbal*, s. 25.

olan kelâmda hem de umûmî mânada aşkın hakikatlere ulaşmada uygun ve isabetli olmadığı vurgulanmaktadır. Modern bilimin akılcılığının etkisinde olan ve sistematik düşünme tarzını savunan Şiblî Nu'mânî yeni kelâmcılar arasında felsefî metoda daha yakın bir şahsiyet görünümü vermektedir. Nitekim İslâm filozoflarının âlemin kıdemi görüşü, modern bilimin mekanik yorumunun etkisiyle Şiblî'ye daha tutarlı gelmektedir. Halbuki diğerleri ve bilhassa İkbâl, bazı kelâmcıların kalıpların dışına çıkmayan akılcı eğilimelerine bile katılmamaktadır.

Şu da var ki yeni dönem kelâmcılarının bilgi ve varlık konusundaki görüşleri bir bütünlük arzetmemekte, yalnızca kısmî yaklaşımlar ihtiva etmektedir. Yeni kelâmcılar kendilerine has bir üslûp geliştiremedikleri için, zamanlarının bilgi ve tabiat felsefelerini -eksik ve dolaylı da olsa- takip etmekle beraber, bunları klasik kelâmın terminolojisi ile aktarmak mecburiyetinde kalmışlar, ya da bütünüyle yabancı ıstılahlar kullanmışlardır. Esasen son dönem âlimleri, daha büyük meselelerle karşı karşıya kaldıkları için, bazı felsefî akımların ulûhiyet ve nübüvvet gibi aslî unsurlarına yönelik yoğun eleştirileri, hatta bizzat dine olan düşmanlıkları karşısında, epistemoloji ve tabiat felsefesi ile uğraşmaya haklı olarak zaman bulamamışlardır. Yaptıkları şey, Teftâzânî'den (ö. 793/1390) sonra haşiye çalışmalarına, ya da akîde görünümündeki kitaplara sıkışan kelâm'da, kesbî/nazarî bilgiye yeniden dikkatleri çekmek, kelâmın ilk kaynaklarına gitmek, fikrî değişimlerin en azından şuurunda olmak ve en önemlisi daha iyi çalışmalara kapı açmış olmaktır. Ayrıca onların, bilim ve felsefede bilgi ve varlık konularında meydana gelen yeni gelişmelere uzunca bir süreden beri ilgisiz kalan kelâm ilmini yeniden güncelleştirme çabalarını ve endişelerini de takdirle karşılamak gerekir.

B. ULÛHİYET

İslâm'ın ulûhiyet anlayışı, bütün dinler arasında en sade ve kolay anlaşılabilen, kısaca Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid), O'nun yüceliği (tâzim) ile noksanlıklardan beri oluşu (tenzih) esaslarına dayanan, her şeyiyle mükemmel bir ilâh mefhumu ortaya koyan bir anlayıştır. Küfrü (inkâr, ateizm) bir yana koyarsak İslâm'ın kabul etmediği ve en çok mücadele ettiği ulûhiyet anlayışı şirktir (çok tanrıcılık, politeizm). Kur'an-ı Kerîm Allah'ın varlığından daha çok O'nun tekliği ve birliğini (vahdaniyyet) savunan âyetler ile doludur. İslâm'a girişin ön şartı olan şehâdet ifadesinin ilk kısmı tevhidi ihtiva etmektedir.

Bundan hareketle ilk dönemde İslâm'ın başta ulûhiyet olmak üzere inanç esaslarını ele alan kelâm ilmine, tevhid inancını açıklayan ve savunan manasında "ilmü't-tevhîd" adı da verilmiş ve bu şekilde tanınmıştır. Aynı şekilde kelâm ilminin ilk büyük ekolü olan Mu'tezile mensupları tevhid esasını çok sık vurguladıkları ve ileri derecede hassasiyet gösterdikleri için, kendilerini "ehlü't-tevhîd" diye tanıtmış ve isimlendirmişlerdir. Ehl-i sünnet kelâm ekollerinden birinin kurucusu olan Mâtürîdî (ö. 333/944), mezhebinin temellerini ihtiva eden en önemli eserine *Kitâbü't-tevhîd* adını vermiştir. Selefiyye ulemâsının akâid kitapları ise hemen hemen sadece tevhid konusuna tahsis edilmiştir.

Kelâm kitaplarında, henüz felsefî kavram ve konularla yoğun meşguliyet içine girilmeyen dönemlerde daha çok Kur'an'ın getirdiği tevhid esası işlenmiş ve diğer kültürlerden gelebilecek her türlü şirk ihtimaline karşı savunulmuştur.[38] Kelâm âlimleri, girişte de anlattığımız gibi ilk üç asırda çoğunlukla "Seneviyye" genel adıyla anılan düalist inançlarla mücadele etmişler, Allah'ın birliği konusunda Kur'an'daki aklî istidlâli (el-Enbiyâ 21/22) esas alarak temânu' delilini geliştirmişlerdir. Allah'ın birliğini ispat için, bilhassa Mâtürîdî tarafından, ayrıca tarihî ve kozmolojik deliller de kullanılmıştır.[39]

1. Allah'ın Varlığının Ispatı

Allah'ın varlığını ispat amacıyla vahiy, akıl ve keşf metotlarının kullanıldığı İslâm düşüncesinde, kelâm ilmi genellikle aklî istidlal metoduna öncelik vermiştir. Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında Allah'ın sıfatları konusunda birçok ihtilaflar çıktığı halde varlığı ile ilgili fazla bir anlaşmazlık çıkmamıştır. İlk dönemdeki selef ulemâsı daha çok iknâî metotları kullanmış, Mu'tezile tarafından daha sonra âlemin yaratılmışlığından yola çıkan "hudûs delili" kullanılmıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları

38 Kelâm eserlerinde sıfatlar bahsinden ayrı olarak yer verilen tevhid konusu için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 19-25; Kadi Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 277-284; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 69-75; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 48-52; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 81-92; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 151-155; Sabûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 21-23; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, IV, 54-60.

39 Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 480.

arasında ilk defa Mâtürîdî (ö. 333/944) Mu'tezile'ye yakın bir üslupla bu delili kullanmıştır.[40]

Hudûs delili, bir yandan İslâm dışı gruplara, diğer yandan filozofların kıdem görüşüne duyulan tepki neticesinde, ispat delili olarak ortaya çıkmış ve kelâm literatürüne girmiştir.[41] Mu'tezile'nin hudûs delilinden başka müteahhirîn ehl-i sünnet kelâmcıları, filozofların imkân delilini de kullanmışlar, ayrıca selefte görülen ve Kur'an'da sık olarak kullanılan gaye ve nizam delilini de sistemleştirmişlerdir. Cevher ve araz formülüne dayanan hudûs delili, kısa öncüllerle kolaylaştırılmaya çalışılmışsa da herkes tarafından anlaşılan ve kullanılan bir delil niteliği taşımamıştır. Felsefe kültürü olmayanlara hitap etmeyen bu ispat metodu, Kur'an'daki kullanılışından farklı olarak, belli bir kesimin malı olmuştur. Halbuki bütün toplumun gözönünde bulundurulması gerektiği dinî konularda, bilhassa zarûrât-ı diniyyede bu doğru değildir.[42] Ayrıca imkân delilini de alarak, Allah'ın varlığını ispat konusunu felsefecilerle bir zihin yarışı şekline sokan Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası kelâmcılar, sonu gelmeyen itiraz-cevap üslûbuyla, meseleyi anlaşılması çok zor bir tartışma malzemesi haline getirmişlerdir. Böylece kitaplar şerh ve haşiyelerle büyük hacimler kazanmıştır. Çünkü felsefî itirazlardan ibaret olan bu şerhlerin kendileri de yeni itirazlara maruz kalmıştır.[43]

Yeni dönemde yani XIX. yüzyıla gelindiğinde artık ilmî ve kültürel şartlar eskisi gibi değildir. Batı dünyası bilim ve sanayi devrimlerini geçirmiş, felsefî nazariye ve ideolojik akımlarıyla müslümanların da içinde bulunduğu Doğu dünyasına mensup milletlerin kültür ve inançlarını tehdit etmeye başlamıştır. İslâm âlemi de askerî yenilgilerden sonra Batı türü bir kısım yeniliklerden medet ummaya başlamış, fakat kısa sürede bu başlangıç sonu gelmeyen bir Batılılaşma sürecine dönüşmüş, ardından Batılı gibi düşünen ve kurtuluşu Avrupa'da gören zümreler

---

40 Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 68 ve 79.

41 Dehe sonra İbn Rüşd, kelâmcıların hüdâsa dayalı ispat metoduna eleştiriler getirmiştir (*el-Keşf an menâhici'l-edille*, s. 47-59).

42 Topaloğlu, a. g. e., s. 104 ve 139.

43 Allah'ın varlığı ve özellikle hüdus delili için bk., Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 6-7; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 11-19; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 41-44; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 68-70; Kadi Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 92-96; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39-50; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 19-26; a.mlf., *Kavâidü'l-akâid*, s. 149-155; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44-80; Âmidî. *Gâyetü'l-merâm*, s. 7-23; Sabûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 19-21; Râzî, *Muhassal*, s. 149-154; İcî, *el-Mevâkif*, s. 266-269; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, IV, 15-24.

oluşmuştur. Bu durum önceki bölümde anlattığımız gibi Batı'yı tanıma imkânı bulan müslüman âlimleri düşünmeye ve acil olarak meseleye el atıp gözü kapalı gidişe engel olmak için çalışmaya sevketmiştir.

Batı'dan gelen akım ve düşünceler arasında en tehlikelileri şüphesiz tanrı fikrini reddeden ve bir din olarak İslâm'ın temelini sarsacak olan akımlardı. Bu akımlar daha önceki müslüman kelâmcıların karşılaştığı Dehriyye, Zenâdika ya da Melâhide gibi değillerdi. Felsefî tarafları kuvvetli, sistematik görüşleri olan ve güçlü temsilcileri bulunan başta materyalizm ve ateizm gibi görüşler artık meydandaydı. Gerçekten de tercüme edilen eserler arasında her şeyi madde ve kuvvete ircâ eden, bunların dışında bir güç tanımayan, dolayısıyla din ve ilâh fikrini reddeden düşünceleri savunanlar vardı. Ayrıca gazete ve dergilerde çeşitli şahıslar tarafından bu yönde yazılar yazılıyordu.

Bunun karşısında, karma eğitim ve kültüre sahip bulunan yenilikçi zihniyete mensup kelâmcılar Allah'ın varlığı meselesine önem vermeye başladılar. Bir yandan kelâm tarihinde Allah'ın varlığını ispat için kullanılan delilleri ortaya çıkarmaya ve onları tanımaya giriştiler, diğer yandan ortaya çıkan yeni akımları dikkate alarak önceki dönemlerin felsefî kültüründeki cevher ve araz anlayışına dayanan ispat şekillerinin fazla verimli olmayacağını düşünerek daha farklı ve uygun yaklaşımlar aradılar. Bu noktada yeni kelâmcılar hem eski delilleri yeniden anlaşılır bir hale getirmişler hem de deliller arasında uygun tercihler yapmakta başarılı olmuşlardır. Ancak yetersizliği farketmelerine rağmen alternatif ve yeni fikir ve metotlar üretmede sıkıntı çekmişlerdir. Modern hıristiyan filozofların bazı yeni görüşlerini takip etmişlerse de aşağıda göreceğimiz gibi bunlar hep parça parça olup kısmî nakillerden öteye geçememişlerdir. Buna rağmen yeni kelâm âlimlerinin bu yolda bir kapı açtıklarını söyleyebiliriz.

Klasik metot içinde yeni kelâmcıların her biri Allah'ın varlığı için farklı **ispat delillerine** öncelik vermektedir. İslâm dininin Allah'ın varlığı ve birliği konusunda aklî delilden başka bir şeye dayanmadığını ifade eden[44] Muhammed Abduh, ilk önce imkân delilini kullanır. Varlıkları varoluşlarına göre taksim ettikten sonra mümkinât'ın bir sebep ve yaratıcıya muhtaç olduğunu söyler. Yaratıcı varlığın, mümkin varlıkların kendisi veya bir parçası olamayacağını, bu durumun

44 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 48.

teselsüle yol açacağını, dolayısıyla mümkinâtın dışında varlığı zorunlu bir yaratıcının gerektiğini bildirir.[45] Bilim ve felsefeden fazlasıyla etkilenen Seyyid Ahmed Han'ın Allah'ın varlığı için kabul ettiği başlıca delil de, sebepler zincirinden ilk sebebe, sebeplerin sebebine varmak olan felsefî delildir.[46] İzmirli İsmail Hakkı ise Allah'a imanda her ferdin aklî kapasitesine ve özelliklerine göre bir yol takip edebileceğini, şer'î tariflere uygun bir imana götürmesi şartıyla, her vâsıta'nın mübah olduğunu ifade eder.[47]

Ancak yeni dönemin en gözde delilleri fıtrat ve nizam delilleridir. Nitekim Allah'ın varlığı konusundaki itirazlara verdiği cevaplarda Allah'ın delil ve bürhanla ispatlanabileceği düşüncesini savunan İzmirli'ye göre, bu ispatlar insanlarda doğuştan var olan Allah fikri üzerine kuruludur. İnsanlardaki Allah düşüncesi bir faraziye olmayıp, "insanlar vahid olsun, müteaddid olsun, mütenahi olsun, gayr-i mütenahi olsun, bir kuvve-i gayr-ı mahsûseye" inanır. İnsanda evvelce bulunan bu Allah fikri "tahlil sayesinde istikrâ sayesinde bize münkeşif olur, böylece taharrî ederek Cenâb-ı Hakk'ı Vâcibü'l-vücûd, bir nâzım-ı âlem, bir nâzım-ı ahlâk, kemâl-i mutlak ile muttasıf bir mevcut olmak üzere keşf etmiş oluruz".[48] Allah'ın varlığı konusunda İslâm dininin en çok aklî delil ve fıtrî nizâma dayalı insan düşüncesine istinat ettiğini belirten[49] İzmirli, fıtrat delilinin halka daha uygun ve anlaşılmasının daha kolay olduğunu, bu delilde bir "nazar"a ihtiyaç bulunmadığını söyler.[50] "Delil-i inâyet" adını da verdiği ve âlemdeki güzellik, uyum ve anlamın bir gâye gözetilerek meydana getirildiğini savunduğu "hikmet delili"nin ise Kur'an'ın kullandığı delillerden olduğunu belirterek, felsefede bunun illet-i gâiyye veya

---

45 Abduh, *Risâle*, s. 30 vd. Abduh burada, vâcib'in varlığı ile onun şart ve sıfatlarını klasik tarzda anlatır.

46 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, 195-196.

47 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 229. İspat delilleri konusunda İzmirli belirgin bir tercih yapmaz. Eleştiriye fazla girmeden mevcut bütün deliller hakkında bilgi verir. Allah'ın varlığını ispat etmenin yolları konusunda bir sınır bulunmadığını belirterek önce İslâm alimlerinin sonra da yeni felsefenin delillerini sayar (a. e., II, 5 vd.) İslâm alimlerinin kullandıkları deliller arasında Fıtrat, Hikmet, Hüdûs ve İmkân delillerine yer veren İzmirli, her birini genel özet yaparak nakleder ve fikirlerini herhangi bir kitaba dayandırmaz.

48 İzmirli, a. g. e., II, 44-45.

49 İzmirli, a. g. e., I, 23.

50 İzmirli, a. g. e., II, 6. Daha önce İbn Teymiye felsefe ve kelâmcıların delillerini Kur'an metoduna aykırı bularak Allah'a inanmanın bedîhî ve fıtrî olduğunu söylemiştir. bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 139-140.

nizâm-ı âlem adıyla kullanıldığını açıklar.[51] Klasik kelâmda kullanılan diğer delillerhakkında da bilgi verir.[52]

Allah'ın varlığı konusuna çok yer ayırmayan Şiblî Nu'mânî de, meseleyi daha çok fıtratla izah eder. Bu konuda bazı düşünürlerin görüşlerini zikrederek inanmanın, insan tabiatının bir parçası olduğunu savunur. Ayrıca fıtrî inanca katkıda bulunması için kâinattaki nizâm ve ahengi öne çıkaran Kur'an metodunu, Newton (1642-1727), Spencer (1820-1903) ve diğerlerinin görüşlerine de dayanarak tercih eder ve bu bölüme "Allah'ın Varlığına Delil Getirmede Kur'an Metodu" başlığını koyar.[53]

Filibeli Ahmed Hilmî, insanlardaki fıtrî Allah inancını şöyle dile getirir: Her düşünebilen insan, kendisinin akıl sahibi, gören, işiten, gücü yeten bir canlı şeklinde algılar. Ancak kendisinin başlangıçsız ve sonsuz olmadığını, varlığının kendi başına gerçekleşmediğini, aksine kuşatıcı ve hayatın âmillerinden başlayarak nihâi bir esasa kadar bir sürü kavrama muhtaç bulunduğunu ve kemal niteliği taşımadığını bilir. Kendisinde mevcut vasıfların yokluktan kaynaklanmadığını, çünkü yokluktan vücuda gelmenin bir hezeyan olduğunu düşünür. Neticede "madem ki ben canlıyım ve aynı zamanda hayatım meşrûtdur, elbette benim ve bu hayatımın menbâ ve menşei, illet ve esası olan şey de hay ve mevcûddur" der.[54]

---

51 Tabiattaki intizamla ilgili örnekler zikrederek Kant'ın bu delile büyük önem verdiğini söyleyen İzmirli, aslında illet-i gâiyye'nin Sokrat'a kadar dayandığını kaydeder (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 6-10). Abdüllatif Harpûtî nizâm delilinin aslında enbiyâ ve asfiyâ metodu olduğunu söylemekle birlikte (*Tenkîhu'l-kelâm*, s. 161), münkir ve muannidleri ilzâmda kâfi olmadığı için kelâmcılar tarafından fazla kullanılmadığını belirtir (a. y., dn. 9). Şeyhulislâm Mûsâ Kâzım da gaye ve ihtirâ delilleri ile Allah'ın varlığını ispat etmenin Kur'an metodu olduğunu bildirerek, "isbât-ı vâcib hususunda serd olunan mesâlikin en makbulü bu iki meslekdir" der (*Külliyât*, s. 128).

52 Selef ve klasik kelâm metodunda hüdûs delili, felsefede ise imkân delili daha çok kullanılmakla birlikte müteahhirîn döneminde imkân delilinin kelâm'da da yer almaya başladığını kaydeden İzmirli'ye göre hüdus delili imkân delilinden daha açık (vâzıh) tır. Birincisi faili ikincisi mûcidi gerektirir. İmkân delilinde vâcib li-gayrihi bir mümkün söz konusu olmaktadır. Böyle bir varlığın mümkin oluşu tam olarak belli değildir. Bir varlığın mümkin olup olmadığını en iyi olarak hâdis oluşuyla anlayabileceğimiz için hüdûs imkândan daha kesin ve açıktır. Hâdisin muhdise ihtiyacını aklen apaçık bir şey olarak gören İzmirli'nin hüdus deliline de güven duyduğu anlaşılmaktadır (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 10-11).

53 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 30-33.

54 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 143.

Bunun yanında yeni kelâmcılar Allah'ın varlığını ispat konusunda serdedilen klasik delillere çeşitli itirazlar da ileri sürmüşlerdir. Şiblî'ye göre klasik felsefî delillerle fâil-i muhtâr bir yaratıcı değil, illetlerin ilk illeti ispat edilmiş olmakta ve bu da İslâm'ın ulûhiyet anlayışına uymamaktadır. Halbuki illet için ondan çıkacak ma'lûlun irade ve ilimle hâsıl olması zorunluluğu yoktur.[55] Allah'ın varlığı konusunun hemen başında hudûs delilini zikrettikten sonra, delilin küçük önermesi olan "âlem değişkendir, her değişken ise hâdistir" kısmına itiraz eden Şiblî, açık ve kesin görünmesine rağmen iyice tetkik edildiğinde bu delilin doğru olmadığının ortaya çıkacağını savunur. Ona göre âlemdeki mevcûdat madde ve sûretten meydana gelmiştir. Değişen ve farklılaşan şey sadece eşyadaki sûrettir, maddenin kendisi ise aynı kalır ve değişmez. Bir şey yok olduğu zaman onun aslı değil, sûreti yok olmuş demektir. Öyle ise hâdis olan şey sûrettir, maddenin hâdis olduğu ne tecrübe ne de kıyas ve bürhanla ispat edilememektedir. Bu sebeple âleme sûret itibariyle hâdis denilebilirse de madde olarak denilemez. Âlemin hudûsu ispat edilmeyince bu konudaki istidlâl de doğru olmaz.[56]

Buna karşılık ispat delillerine en ciddi eleştiri İkbâl'den gelmiştir. Skolastik felsefenin Allah'ın varlığı ile ilgili hudûs (kozmolojik), gâye (teleolojik) ve vücûd (ontolojik) olmak üzere üç delil ortaya attığını, fakat bunların önemli eleştirilere açık bulunduğunu belirten[57] İkbâl'e göre hudûs delilinde kâinat, sebep-sonuç zinciri içinde ilk sebebin sonlu bir malülü olarak tasavvur edilir. Halbuki sebep-sonuç zincirini bir yerde bitirip bu zincirin bir parçasını sebebi olmayan ilk sebep mertebesine yükseltmek delilin dayandığı sebeplilik ilkesinin bizzat kendisini ihlâl etmek demektir. Ayrıca ma'lülü dışlamış olan ilk illet aslında sonlu bir şeyle tayin edilmiş olmaktadır. Kaldı ki sebep ve sonuç ayrılmaz iki parça olduğu için sebebin zorunlu varlık olması da mümkün görünmemektedir. Çünkü vücûdî zorunluluk ile zihnî bir illiyet zorunluluğu aynı şeyler değildir. Bu delilin yaptığı şey, aslında sonlu varlık dünyasını nefyetmekle sonsuza ulaşmaya çalışmaktır.

---

55 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 28-29. Şiblî böylece İslâm filozoflarını takib ederek Allah'ı "ilk sebep" olarak tasvir eden Seyyid Ahmed Han'dan ayrılmaktadır (Murad, *Intellectual Modernism*, 35).

56 Şiblî, a. g. e., s. 25. Burada Şiblî XIX. yüzyılda ilim çevrelerinde kabul gören "maddenin sakımı kanunu"nu esas alarak itirazını yapmaktadır. Atomun parçalanmasıyla dağılan ve geri getirilemeyen enerjiye dönüşen maddenin hüdûsu açık olarak ortaya çıkmıştır.

57 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 23. İkbâl'e göre, müslüman düşünürler, aslında klasik karşıtı olduğunu farkedememeleri sebebiyle Kur'an'ı Yunan felsefesinin ışığında anlamaya çalışmışlardır (a. e., s. 102).

Ancak sonsuz varlık mücerret olmayıp sonluyu dışlamaz, aksine sonluluk özelliğine halel getirmeden onu da kucaklar. Bu sebeple sonludan sonsuza varmak isteyen hudûs delili yanlıştır ve Allah'ın varlığını ispatlamaz.[58]

Gaye ve nizam delili de, İkbâl'e göre, öncekinden daha çok işe yarayan bir şey değildir. Çünkü bu delille, tabiatta görülen düzen, uygunluk, gaye ve hikmetten sonsuz ilim ve kudrete sahip bir zâtın varlığı çıkarılmak istenir. Şu kadar var ki sözkonusu delil düzenlenmiş maddenin aslı ve menşei hakkında bilgi vermez. Sadece karmaşık bir yapıyı şekle sokarak bir anlam ifade etmesini ve işlemesini sağlayan bir sanatkârı, bir usta yapıcının varlığını çıkarabilir. Yoksa yoktan yaratan bir yaratıcıya bu delille varılmaz. Bu ustaya yaratıcılık gücü faraza atfedilse bile önce hikmetsiz bir kaos yaratıp sonra düzenleme mecburiyetinde kalması gibi bir durum hasıl olur. Düzenleyici daima elindeki malzemeye bağımlı olmak mecburiyetindedir. Bu yüzden bu delilin de bir değeri yoktur.[59]

Değişik düşünürler tarafından değişik şekillerde ele alındığını ve felsefî kafaları en çok meşgul ettiğini söylediği vücûd delilini de İkbâl yeterli görmez. Ona göre Descartes (1596-1650) bu delili kullanırken mükemmel fikri ve bunun zihnen varlığı ile işe başlar. Sonra bu fikre kaynaklık eden dışarıda da bir varlığın bulunduğunu tasarlar. Ancak sürekli değişmekte olan tabiatın en mükemmeli barındırması mümkün değildir. O yüzden bu varlık tabiat üstü zorunlu bir varlıktır. Zihni varlık, gerçek varlığın delili olamaz. Kant'a (1724-1804) referans yaparak zihinde tasarlanan 300 dolar "tasavvur"u dolayısıyla, aynı meblağın cepte de olmasının hiçbir zaman gerekmeyeceği düşüncesinde olan İkbâl'e göre mükemmel varlık fikri ile mükemmel varlığın kendisi arasında, yani ideal ile gerçek arasında doldurulamaz bir boşluk vardır.[60]

---

58 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 23-24. İzmirli ise, sebep-sonuç münasebetinin yalnızca tecrübe dünyasında mümkün olabileceği, bu âlemin dışında bir anlam ifade etmediği görüşünü reddeder. Ona göre illiyyet kanunlarının kıymeti, mahzâ tecrübî değildir. Yoksa istikrâlar nasıl yapılabilirdi? İlliyet kanunları akıl kanunlarıdır (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 57-8).

59 Iqbal, a. g. e., s. 24.

60 Iqbal, a. g. e., s. 24-25. Daha önce İbn Teymiye de ispat delillerine çeşitli tenkitler yapmış ve Allah'a imân için bunlara gerek bulunmadığını belirtmiştir. Meselâ bk. *Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl*, II, 273-283.

İzmirli ise meşhur tenkitleriyle din felsefesi ve teolojide yeni bir dönem başlatan Alman filozof Kant'a[61] dayanan bu eleştirilerin bir kısmını haklı bulmamaktadır. Gaye ve nizam delilinin âlemin bir nâzımını ispat edebileceği, ancak bir hâlıkın varlığını gösteremeyeceği şeklindeki itiraza karşı, âlemdeki düzenin âlemin kendisinden ayrı olmadığını, nâzım ile hâlik'ın bir olduğunu, çünkü âleme nizamını vermenin âlemin kendisini ortaya koymakla eşdeğer bulunduğunu savunur. Ona göre, "âlemin nâzımının Allah olduğu konusunda irad olunan deliller iknâiyyattan olsa da iknâiyyâtın kesreti onu yakiniyyât sahasına isâl eder."[62] Vücûd delilinin zihinde mükemmel bir varlık tasavvurunu temin etse de hakikatte onun dış varlığına delâlet etmeyeceği şeklindeki itiraza karşı da, Allah'ta vücûd ile mefhûm, tefekkür ile varlık birdir ve birbirinin aynıdır, cevabını verir. "Kant'ın 'tefekkür ile varlık iki muhtelif şeydir' sözü nefsi bulandırır ise de, nefsin tefekkürden Allah'a kadar gidip varlığını tasdik hakkındaki hareketini durduramaz" ifadesini kullanarak meşhur eleştiriye karşı çıkar.[63]

Buna karşılık İzmirli modern felsefenin bazı yeni delillerini zikrederek, bunlar hakkında bazı görüş ve eleştirilerde bulunur. Modern delilleri, dışımızdaki varlıklardan çıkarılan "tabiî deliller", aklın tasavvurlarından elde edilen "metafizik deliller" ve iç dünyamıza ait "ahlâkî deliller" olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tuttuktan sonra, birinci gruba imkân, hareket, ve illet-i gâiyye, ikinci gruba künhî, ezeli hakikatler, sonsuz kavramı ve kemâl kavramı, üçüncü gruba da, nefis kuvvetleri, ahlâk düzeni ve i'tikâd-ı âmme delillerini dahil eder.[64]

Künhî delilin skolastik felsefe temsilcilerinden St. Anselm (1033-1109) tarafından ilk olarak kullanıldığını ve daha sonra Descartes tarafından yeniden şekillendirildiğini, Leibnitz'in (1646-1716) de buna ilaveler yaptığını belirten [65] İzmirli ancak bu tür metafizik delillerin, emprisistlerin (tecrübiyyûn) akıl hakkında ileri sürdükleri bütün itirazlara maruz kalmasının kaçınılmaz olduğunu, hatta ahlakî

61 Kant'ın düşüncesi için bk. bu tez s. 62-64.

62 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 52-53.

63 İzmirli, a. g. e., II, 54-55. Bu itirazın akla karşı güvensizlik anlamına geleceğini belirtmek suretiyle, İzmirli rasyonalizmin savunucusu olmaktadır.

64 İzmirli, a. g. e., II, 30.

65 İzmirli, a. g. e., II, 31-32.

delillerden "i'tikâd-ı amme delili"nin de, Allah'ı yine Allah ile ispat şeklinde bir "devir" gerektirdiği için mantikî bir değere sahip bulunmadığını savunur.[66]

İzmirli, Kant tarafından kullanılan "fazilet delili"ne de yer verir. Bu delilde Kant, filozofların bütün delillerini tenkit edip nazarî aklın Allah'ı ispat hususunda kesin delil getirmekten aciz kaldığını, bu yüzden Allah'ın ilmen ispatlanamayacağını iddia eder ve ileri sürülen bütün delillerin vehmî olduğunu söyler. Ona göre teorik akılla bir sonuca varamadığımız halde amelî akılla bizim bir görevimiz bulunmakta, bu da iyilik ve yüksek gayelerin bütünü olan fazilet ve onun sonucu saadeti telkin etmektedir. Faziletle saadet arasında bir ahenk bulunmalıdır. Faziletli davranışlar bizim elimizde olabilir, ama sonunda saadeti temin etmek elimizde değildir. Böyle bir ahengi tatbik için güçlü bir iradeye ihtiyaç vardır. Bizim bu uyumu yerleştirmeye gücümüz yetmediğine göre, bunu ancak eşyanın ve iradelerin yaratıcısı olan Allah sağlayabilir. Kant'ın bu delili bütün delillere tercih ettiğini zikreden İzmirli, onun Allah'ı bilmemekle beraber ona inandığını, böylece, Allah'ı ilm-i nazarinin değil, imanın konusu yaptığını savunur. Kant'ın delilinin bürhandan çok imandan mülhem bir delil, adalet ihtiyacına karşı kendi kendini tatmine yönelik bir fikir olduğunu belirterek, bundan dolayı mantıkî kesinlik açısından bir değerlendirmesinin de olamayacağını imâ eder.[67]

XIX. yüzyıl sonları bilim dünyasında çok yaygınlık kazanan "tekâmül" düşüncesini kullanma ve onu Allah'ın varlığını ispat konusunda bir delil kılma çabaları, son dönem kelâm mensuplarının bir eğilimi olarak göze çarpmaktadır. İzmirli, tabiatta bir tesadüf ve mekanizmi savunanlara karşı tabiî seleksiyon ve evrim teorisindeki liyâkat prensibininin kaynağını öne sürmeyi tavsiye eder. Bazı türlerin bâki kalması kendi kendine olmayacağına göre, bir kudrete ait nizâmın bir parçası olması gerekir.[68] Tabiî seleksiyon kanunu Allah'ı inkâr edenler tarafından en çok kullanılan bir husus olmasına rağmen onun nazarında böyle bir kanun herşeyi kontrolü altında tutan bir gücün kabul edilmesiyle, ancak anlam

---

66 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 39.

67 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 39-41. İzmirli başka bir yerde, "mutlak'a inanıp ta aklen gayr-i kâbil-i ma'rifet olduğunu kabul etmek İslâm'a mani değildir. Tahsil ve bürhanla bilmeyip vicdan ve lem'â-i imân ile bilmek nasıl olur da İslâm'a mâni olur" açıklamasını yapar (a. e., II, 80).

68 İzmirli, a. g. e., II, 49.

kazanabilecektir. Hatta bu kanun Allah'ın varlığına açık bir bürhan teşkil etmektedir.[69]

Bazı yeni kelâmcılar, evrim teorisini Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) insan yaratılışındaki tekâmül görüşü ile uzlaştırıp kabul etmenin yolunu aramışlardır. Şiblî Nu'mânî, Mevlânâ'ya dayanarak evrim teorisine sıcak bakar ve cansız tabiattan Allah'a kadar olan varlık tabakalarındaki yükseliş ile evrim arasında bir bağ kurar.[70] Hatta varlıklardaki yükselişte gittikçe madde unsurunun azalmasını Allah'ın varlığına delil gösterir ve ilk sebebi değil de kendi özellikleriyle Allah'ı ispatladığı için bu delili diğerlerine tercih eder.[71]

2. Allah'ın Sıfatları

Ulûhiyet ile ilgili olarak **klasik kelâmda** ağırlıklı oranda yer verilen konulardan biri de Allah'ın sıfatları meselesidir. Duyular âleminin şartları içinde işleyen insan zihni, farklı bir varlık olan Allah'ın zâtını ve mahiyetini anlamaktan aciz olduğu için, Kur'an'ın metoduna da uygun olarak kelâmcılar, Allah'ı kendisine ait vasıf ve özellikler ile tanıma yolunu tercih etmek zorunda kalmışlardır. Allah'ın tanınması sıfatları ile mümkün olacağına göre kelâm âlimleri sıfatların durumu ve beşerî vasıflardan olan farklılıkları üzerinde titizlikle durmuşlardır. Allah'ı Kur'an'da bildirilen sıfatlarla tavsif eden kelâm âlimleri, bunun yanında sıfatlar için aklî istidlâl yolunu da kullanmışlardır. Sıfatlar hakkında yapılan istidlâldeki hareket noktası O'nun zâtına mutlâk kemal izâfe etmektir. Bu da "sıfat" ve "fiil" olarak kemal derecesinde olan her şeyi O'nun için ispat etmek, kemal olmayan şeyleri de

---

69 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 50. İzmirli, başka bir ifadesinde "en müşkil zamanlarda girizgâhları olan intihâb-ı tabiî kanunu Hakîm-i Müteâl için en vâzıh bir bürhandır" der (a. e., II, 69).

70 Varlık tabakaları arasındaki tekâmül daha erken dönemdeki İslâm düşünürleri arasında mevcuttur. İhvânü's-safâ'ya da uzanan İbn Miskeveyh'teki "yükseliş" kategorileri için bk. Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 115.

71 *Sevânih* 'ten naklen Murad, *Intellectual Modernizm*, s. 51-53 Seyyid Ahmed Han'da Darwin evrim teorisini ilmî ve ma'kul kabul ederek sözkonusu tekâmülü dinî prensiplere aykırı bulmaz. İnsanın ilk yaratılışında mükemmel olmamasını normal olduğunu düşünür (Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 277-278). İkbâl ise Darwin'in görüşlerini mekanizme götürdüğü için eleştirmekle beraber (*The Reconstruction*, s. 33) Mevlânâ'nın tekâmül görüşünü normal ve Kur'ân'a da uygun bularak (onun bu konudaki şiirini tercüme eder) çağımız dünyasının iyimserlik zihniyyeti konusunda bir Mevlânâ'ya ihtiyaç duyduğunu ilave eder (a. g. e., s. 96-97).

nefyetmektir. Allah'ın zâtı için ispat edilmesi gereken kemâl derecesindeki vasıflara, sonraları kelâmcılar "sübûtî sıfatlar", nefyedilmesi gerekenlere "selbî sıfatlar" adını vermişlerdir.

Allah'ın zâtından nefyedilmesi gereken selbî (tenzihî) sıfatlar konusunda kelâm mezhepleri arasında fazla bir anlaşmazlık çıkmamıştır. Haberî sıfatlar olarak adlandırılan ve tenzihe aykırı gibi görünmekle beraber Kur'an-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen bu tür bazı vasıflar, "istisnâ" olarak kabul edilip te'vile tabi tutulmuştur.

"Allah'ın zâtına nispet edilen mânalar" olarak tarif edilen sübûtî (zâtî) sıfatlar konusunda ise kelâmcılar arasında lafzî bazı ihtilaflar olmuştur. Mu'tezile mensupları Kur'an'da geçen bütün isim ve manevî sıfatları neticede kabul etmekle beraber, bunların Allah'ın zâtı yanında müstakil "mâna"lar şeklinde alınmasına, kadîm'lerde taadduda (çokluk) yol açacağı endişesiyle karşı çıkmışlardır. Onlara göre "Allah kâdirdir" denilmesi doğru olmakla beraber "Allah'ın kudreti vardır" demek mahzurludur. Bundan anlaşılıyor ki Mu'tezile'nin sıfatları inkâr (ta'til) söz konusu olmayıp, itirazları farklı teorik yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

Buna mukabil Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ın sıfat sîgasındaki vasıflarının birer "mâna"sının yani türetildikleri aslın da bulunduğunu kabul ederek (alîm'in ilim, kadîr'in kudret aslı gibi) bunları "sübûtî sıfatlar" kategorisine dahil etmişlerdir. Bu sıfatların belli bir sayısı bulunmamakla birlikte gerek öğretim kolaylığı, gerekse Allah-kâinat münasebeti çerçevesinde bir kozmogoni için lüzumlu olanlardan müteşekkil bir liste yapılmıştır. Ehl-i sünnet bir de "sıfatlar zâtın ne aynı ne de gayrıdır" şeklindeki meşhur prensibi koymuştur. Bu ifadeyle, hem sıfatlarla meydana gelebilecek muhtemel şirk telakkilerinin önüne geçilmeye çalışılmış, hem de Allah'ın zâtını kemal vasıflarından yoksun bırakma mânasına gelen "ta'til"e düşmemeye çalışılmıştır.[72] Allah'ın fiilleri konusunda ise Ehl-i sünnet arasında ihtilaf mevcut olup, Mâtürîdîler bunları da "tekvîn" adı altında kadîm sıfatlar arasında görmüş, Eş'arîler ise Mu'tezile gibi ilâhî fiilleri hâdis saymıştır.[73]

---

72 Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 490-491.

73 Allah'ın zât, sıfat ve fiilleri konusunda bk. Eş'arî, *el-Lümâ'*, s. 7-31; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 44-77; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 45- 53; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 71-130; Kadi Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 151-298; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 51-154; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 53-125; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 109-387; Râzî, *Muhassal*, s. 147-207; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 25- 120; Sabûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 25-44;

Selefiyye, sıfatlar konusunda tamamen nasları esas almış, naslarda ispat ve nefyedilen bütün sıfatları, keyfiyetleri ile ilgilenmeden Allah'a nispet veya ondan nefyetmiş, bu konuda te'vile gitmeyi mahzurlu görmüştür. Selefiyye mensupları haberî sıfatları dahi herhangi bir te'vile tâbi tutmaktan uzak durmuş, bunların aynen kabulü, kelâm tarihinde Selefiyye'nin en belirgin özelliği olarak görülmüştür.[74]

Kelâm kitaplarında, Allah'ın zât, sıfat ve filleri konusu ile ilgili, bilhassa Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında mevcudiyetleri sürekli devam eden klasik problemler yer almıştır. Bunların başında Kur'an'ın mahlûk olup olmaması (halku'l-Kur'ân), Allah'ın görülüp görülmemesi (rü'yetullah) ile kulun fiil ve irade hürriyeti (ef'âlü'l-ibâd/kader) gelmektedir. Ancak tartışmalar dikkatle incelendiği takdirde, bu problemlerin İslâm'daki ulûhiyet sisteminin temel meseleleri olmadığı, taraflara ait görüşlerin tehlikeli sonuçlar ortaya çıkarmadığı anlaşılır. Mezhep ilkelerinden, ya da farklı istidlâl tarzlarından kaynaklanan bu ihtilaflı meseleler, neticede büyük oranda itiraz düzeyinde kalmış ve çözüm niyeti taşımamıştır. Aslında bir entellektüel kazanç ve felsefî kültür olarak kabul edilmesi mümkün olan bu tür tartışmaların inanç açısından birer ölçü olarak telakkî edilip, kamplaşmaya ve mücadeleye yol açması, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Nitekim yeni kelâm âlimleri zaman zaman buna dikkat çekmişlerdir.

Buradan konumuz olan **yeni kelâm dönemi**ne geçiyoruz. İslâm'ın ulûhiyet anlayışında tevhid esasının belirleyici fonksiyonu ve bu esasın vurgulanması hususunda İslâm dininin en açık ve berrak tavrı sergilediği, yeni kelâmda da öncelikle dile getirilen bir konudur. Diğer kitabî dinlerde de tevhid inancı bulunmakla beraber, ya asıl unsur olarak yer almadığı ya da mükemmel olmadığı bilinmektedir. Kur'an bu yüzden tevhid'e büyük önem verir. İslâm'ın ulûhiyet anlayışında tevhid inancı doğrultusunda bir diğer nokta da, Allah ile kul arasına herhangi bir vâsıta konmaması, insanın doğrudan Allah'a ulaşıp ihtiyaçlarını arz etmesinin sağlanması, bu konuda tavsiye, şefaat ve aracıların ortadan kaldırılmasıdır. Diğer din mensuplarıyla daha yakın temas durumuna geçen yeni

Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, IV. cilt. Esmâ ve sıfatlar konusundaki müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Misal için bk. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.

74 Selefiyye'nin sıfat anlayışı için bk. Dârimî, *er-Red ale'l-Bişr el-Merîsî*, Beyrut 1358; İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, Beyrut 1403/1983.

kelâmcılar bu sebeple İslâm'ın kendine has mükemmel tevhid anlayışını doyurucu bir şekilde dile getirme ihtiyacını hissetmişlerdir.

Şiblî Nu'mânî, ahlâkî faziletlerin varlığı için tevhid'in gerekliliğini tartışırken, itaat, itimat ve ihlâsın ancak tek merkez etrafında gerçekleşebileceğini, aynı anda bir çok güce bağımlı olabilen insanın özgür ve cesûr olamayacağını belirterek, tevhidin sosyo-psikolojik bir yorumunu yapmaktadır.[75] Diğer din ve inançların ulûhiyet anlayışıdaki karmaşıklığa karşı İslâm'daki sadelik, tevhid ve tenzihin düşünürler tarafından hayranlıkla karşılanması yanında, İslâm dininin putperestliği ve şirki zihinlerden söküp atmaktaki büyük başarısı, müslümanlar arasında birçok fırka çıktığı halde hiçbirinin putperestliğe geri dönmemesi ile açıkça görülmüştür.[76]

İslâm'da tevhidin "ilmî" ve "amelî" olmak üzere iki yönlü oluşu da yeni kelâm mensupları tarafından kaydedilmektedir. Buna göre birincisi söz ve habere, ikincisi ise fiil ve ibadete taalluk eder. İlki ta'tîl ve temsil ile zedelenirken, diğeri Allah'ı sevmek ve ona dayanmaktan yüz çevirmek veya bunda başkasını ortak kılmakla ihlâl edilmiş olur. Tevhidin birinci yönü için İhlâs, ikincisi için Kâfirûn sûresi örnek olarak gösterilir.[77]

Yeni dönem âlimleri kelâm geleneğine bağlı kalarak Allah'ın zatının ve sıfatlarının aklî delillerle bilinip kabul edilebileceği görüşünü devam ettirmişlerdir. Buna göre hayat, ilim, irade, kudret ve vahdaniyet sıfatları "bürhan"la (akılla) bilinir, "şeriat" yani vahiy ise bunları desteklemek ve inanmaya teşvik etmek için gelir.[78] Zira Allah mefhumu, hayal gücü ile ulaşılan soyut bir tasavvur değil, gerçekten mevcut, akılla bilinen ve vakıa mütabık bir tasavvur olmalıdır.[79]

---

75 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 55. İkbâl'e göre de tavhîd inanıcına sahip olmaksızın aklın bir "sahil"e ulaşması mümkün değildir (Rumûz-i Bîhodi, s. 12).

76 Şiblî, a. g. e., s. 117-118.

77 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 93-94. "Tevhîd, evvelâ vücûbu'l-vücûdun, sâniyen hâlikıyyetin, sâlisen ma'bûdiyyetin Cenâb-ı Hakk'a hasr ve kasr olunmasıdır" diyen (a. e., II, 96) İzmirlî'nin, kaynakları arasında yer verdiği İbn Teymiyye'den bu konuda etkilendiği göze çarpmaktadır.

78 Abduh, *Risâle*, s. 33-44.

79 İzmirli, a. g. e., II, 3. Yeni kelâm dönemi mensuplarından Seyyid Ahmed Han genel düşüncesi itibariyle tabiat kanunlarına büyük önem atfetmesi sebebiyle, onun açıklamalarında Allah, sebeplerin sebebi olarak kainatın işleyişi ve hayat akışının ötesinde durmakta, bu da Kur'an'daki Allah'ın kâinata ve bilhassa insanlara yakın oluşuna ve sıkı münasebet anlayışına uymamaktadır. Seyyid Ahmed'in kelâm düşüncesinde Allah

Ancak Allah'ın zatının ve sıfatlarının mahiyeti üzerinde klasik dönemde olduğu gibi yoğun tartışmalar bu dönemde yoktur. Allah'ın varlığını klasik ve yeni delillerle ispat konusuna büyük yer verilirken, sıfatlarının keyfiyetinin tahlili ya da onların bilinen varlıklarla mukayesesinden kaçınılmıştır. Bu durum konunun karakteri itibariyle büyük ölçüde naslara dayanması ve felsefe yapmaya müsait bulunmamasıdır. Zaten Allah'ın zatı konusunda fazlaca bir şey söylemeyen kelâmcıların sıfatlarla ilgilenmesi, hep sistematik bir yaklaşım yapma gayesi taşımıştır. Diğer önemli sebebi, İslâm âlemine çeşitli vasıtalarla giren felsefî düşünce ve akımların doğrudan tanrı fikrini ve Allah'ın varlığını hedef almalarıdır. Bunu gören son dönem kelâmcıları, ulûhiyet konusunda yeni kelâmın öncelikli mesele ve görevinin sağlam bir Allah inancı için çalışmak, ortaya atılan şüpheleri bertaraf ederek zihinleri korumak olduğunu düşünmüşlerdir. Hatta ulûhiyet karşıtı akımlara karşı müstakil eserler yazmışlardır. Bilhassa sıfatlar konusunun bu dönemde fazla işlenmesinin bir diğer sebebi de, bu konu etrafında klasik dönemde fazlaca tartışmaların mevzuyu fazlaca ağırlaştırmasına gösterilen tepkidir. Çünkü yeni kelâmcıların en başta zaman kaybına fazla tahammülleri yoktu, dolayısıyla bütün konuları ihtiva eden bir kelâm yapmak yerine acil meseleleri öne çıkaran bir kelâm onlara daha uygun geliyordu.

Bu noktada Muhammed Abduh, Allah'ın zatı ve sıfatlarının mahiyet ve künhünü anlamanın aklın sınırını aştığından bu konuya dalmanın gereksiz ve tehlikeli olduğunu belirtmiştir.[80] Yani O'nun zatının hakikatı gibi isim ve sıfatlarının, mesela irade ve kudretinin hakikatleri, aynen âhiret hayatının mahiyeti gibi, bilinmeleri yalnızca Allah'ın kendisine ait bulunup insanların bunlarla ilgili söz söyleme yetki ve kapasiteleri yoktur. İzmirli İsmail Hakkı da en sağlam yolun bu olduğunu ve iman için bunun yeterli bulunduğunu, ancak bir itiraz halinde "def-i muarız" maksadıyla, sıfatların, Şâri'in kasdetmesi muhtemel olan bir ma'naya te'vil edilebileceğini, fakat hiç bir te'vilin Şari'in tam anlamıyla irade ettiği mâna

kavramının tarif ve tesbiti ile ilgili olarak Kur'an, merkezî ve hakim konumunu kaybetmiş görünmektedir. Kur'an kaynak olarak onun kelâmında ancak tabiata eşit, hatta arkasında bir yer almaktadır (Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 219-221).

80 Abduh, *Risâle*, s. 51-52. Bu görüşü desteklemek üzere Abduh, konunun başında "Allah'ın mahlûkatı üzerinde düşününüz, fakat onun zâtı üzerinde düşünmeyiniz (spekülasyon yapmayınız)" mealindeki hadisi zikrederek bunun sahih olmaması durumunda bile mânasının Kur'an tarafından te'yid edildiğini ifade eder (a. e., s. 48).

olamayacağını savunur.[81] Başka bir ifadeyle, "isbât bilâ-temsîl, tenzîh bilâ-ta'tîl" kaidesi bu konuda "asıl ve esastır"[82]

Ayrıca, sıfatların zat üzerine zâit olup olmadığı, kelâm sıfatının mukaddes kitapların mânaları olan ilmin aynı olup olmadığı[83] ya da semî ve basar sıfatlarının Allah'ın işitilen ve görülenleri bilmesi ile aynı olup olmadığı gibi, kelâmda ihtilaf edilen ve mezhep ayrılıklarına yol açan konular üzerinde fazlaca durmanın da mevcut dil kalıplarının yetersizliği dolayısıyla uygun düşmediği yeni kelâmcılar tarafından ifade edilen bir husustur. Son dönem âlimlerinden Abduh'a göre insan aklının bunda bir netice, yani kesin bir bilgi elde etmesi mümkün değildir.[84] Muhammed İkbâl de mesela Allah'ın ilmi konusunda dilin yetersiz kaldığı, kendi nesnesini aynı zamanda yaratan bir bilgi türü için literatürde bir kelime bulunmadığı görüşündedir.[85]

Klasik kelâm'da haberî sıfatlar olarak adlandırılan ve Kur'an'da mevcut "el", "yüz", "istivâ" gibi kavnamlara gelince, İzmirli'nin bu konuda selef tavrını

81 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 91.

82 İzmirli, a. g. e., II, 92.

83 Abduh'un, *Risâle* 'yi kaleme alırken Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü taşıdığı halde, itirazlar üzerine ifadelerini değiştirdiği, sonraki baskılarda konunun tamamen kitaptan çıkarıldığı haber verilmektedir (bk. s. 45-47, dn. 1). Reşîd Rızâ ise kelâmcıların Allah'ın kelâmını lafzî ve nefsî diye ayırıp mahluk veya gayr-ı mahluk diye tartışmalarının felsefe ve nazariyyat olup kitap ve sünnette yeri olmadığını savunur. Ona göre bu tür fikirlerin Allah'ın zât ve sıfatlarını tahlil ve araştırma hevesinden kaynaklanıp dinî bir zarureti yoktur (*el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 9). Buna karşılık İzmirli kelâm sıfatı ile ilgili tartışmaları nisbeten daha geniş olarak nakletmekle birlikte (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 112-121), Hizmetli'nin de tesbitiyle (*Les idées*, s. 314) ihtilafları sıralamanın dışında bir görüş belirtmemektedir.

84 Abduh, *Risâle*, s. 52.

85 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 62. İkbâl Allah'ın ilim sıfatı konusunda yorum yaparken, ilâhî bilgiyi, her şeyi bilen pasif bir bilgi değil de, vukû bulan şeylerle organik münasebeti olan canlı bir faaliyet şeklinde düşünür. Ona göre, Allah'ın ilmini yansıtıcı bir ayna gibi telakki ederek onun gelecek olayları önceden bilmesini sağlamakla birlikte bu sefer hürriyetini tehlikeye atmış bulunuyoruz. Şüphesiz gelecek de Allah'ın yaratıcı hayatının organik bütünlüğü içinde önceden yer alır, ancak kesin hatları belirlenmiş sabit bir olaylar düzeni şeklinde değil açık ihtimaller tarzında bulunur. İkbal, bunu şu benzetmeyle izah etmeye çalışır: İnsanlar arasında zaman zaman vuku bulduğu gibi, her hangi bir konuyla ilgili olarak akla genel hatlarıyla önemli bir fikir gelir. Bir bütün olarak ne yapacağınızı biliyorsunuz. Fakat işin çeşitli boyutları arasında zihnî bir çıkarımda bulunmak zaman meselesidir. İhtimaller zihninizde mevcut olmakla birlikte kararınızı ancak hadiselerin inkişâfı içinde belirlersiniz. Dolayısıyla Allah'ın bilgisini pasif bir ön bilgi olarak anladığımız takdirde yaratıcı fikrine ulaşmamız da mümkün değildir. Eğer tarih önceden belirlenen olaylar zincirinin fotoğrafı ise o zaman yenilik ve girişime yer bırakmamış oluruz, yaratmanın da bir manası kalmaz (a. e., s. 63). Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin benzer görüşleri için bk. *Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 187-188.

tercih ettiği ve Cüveynî'den (ö. 478/1085) itibaren Ehl-i sünnet kelâmcılarında bu sıfatların nefy ve te'vil edilmeye başlanmasını hoş karşılamadığı görülmektedir.[86] İzmirli'nin şu sözleri başka yerlerde felsefî ve kelâmî yaklaşım içinde olmasına rağmen bu konuda selef görüşünü tercih ettiğini te'yid eder: "Fevc fevc dîn-i ilâhîye dahil olan ashâb mücerred a'lâm-ı nübüvvet, delâil-i risâlet ile Cenâb-ı Hakk'ı bilmişler idi, yoksa hareket ve sükûn, ba'z ve küll-i cisim ile değil. Hareket ve sükûn, cisim ve nefy ve teşbîh-i cisim onlara lazım olaydı, bunu vâcib bilirler idi. Halbuki, bizlere böyle şeyler vârid olmamıştır. Eğer vâcib olduğu halde terk etmişler ise vâcibâtı terk edenler, Kur'ân-ı Kerim'de bu kadar medh olunmazlar idi. Ashâb-ı Kirâm indinde "Rabbimiz dünya semâsına iner" hadisi, "Rabbi dağa tecelli edince..." ve "...ve Rabbin geldi" âyetleri gibi idi ve hepsi de "bilâ-keyf nüzûl ediyor", "bilâ-keyf tecellî ediyor", "bilâ-keyf geliyor" derler, nasıl nüzûl eder, nasıl tecelli eder, nasıl gelir demezler idi".[87]

Abduh ise haberî sıfatlar kapsamına giren söz konusu ifâdelerin, Kur'an'ın ilk muhatapları olan Araplar tarafından hangi mânaya geldikleri kolayca anlaşıldığı ve bilindiği görüşündedir.[88] Şiblî Numânî de buna yakın bir görüşe sahiptir.[89] Bu âlimler, sahabe arasında ihtilaf ve tartışmaya sebep teşkil etmediği için bu sıfatları Arap dilinde yaygın olan mecazî ve deyimsel kullanımla açıklayarak bunun te'vil demek olmadığı kanaatindedir. Ancak selef tavrını benimsesin ya da te'vili kabul etsin, bütün yeni kelâm mensuplarında ortak olan husus, bu konu üzerinde durmanın faydasız olduğu ve kesinlikle problem teşkil etmemesi gerektiğidir.

Klasik kelâmda sık sık gündeme gelen Allah'ın kudretine sınır gelmesi kaygılarına karşı, bazı son dönem âlimlerinin farklı bir yaklaşım içine girdikleri görülmektedir. İkbâl "sınırlama" kelimesinin bizi korkutmaması gerektiğini düşünür. Çünkü Kur'an'ın mücerred genellemelere eğilimli olmadığı, aksine "İzafiyet Teorisi"nin ancak yakınlarda modern felsefeye kazandırabildiği gibi daima müşahhaslara bakış yaptığı bilinmektedir. Zaten yaratma olsun, başka bir şey

---

86 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 152-153.

87 İzmirli, a. g. e., II, 159. Aynı İzmirli, başka konularda felâsife-i cedîde diye nitelendirdiği modern Batı ilozoflarının görüşlerine yer verip delil olarak kullanmakta ve yorumlar yapmaktadır.

88 Abduh, *Risâle*, s. 152.

89 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 165.

olsun, her faaliyet bir bakıma sınırlamadır. Ayrıca başka bir şekilde Allah'ı müşahhas ve faal bir varlık olarak algılamak da mümkün değildir.[90]

Allah'ın fiilleri konusundaki ihtilaflar da yeni dönem kelâmcılarının ilgisini çekmemektedir. Hiçbir fiilin Allah için zorunlu olamayacağı savunularak klasik mezheplerin görüşleri yeni kelâmda yer yer tenkit edilmiştir. İsim vermeden Mu'tezile'yi Allah'a zorunluluk isnad etmekle suçlayan Abduh, bu durumda Allah'ın kendisine verilen emirleri yerine getirmek mecburiyetinde olan bir mükellef konumuna düşeceğini belirtir. Ayrıca Allah'ın fiillerinde ta'lili (sebeplendirme) ortadan kaldırmakta ileri gidenleri de tenkit eder. Bu kişilerin (muhtemelen Eş'arîleri kastediyor) Allah'ı, dün yıktığını bugün yapacak, bugün söylediğinin yarın tersini yapacak kadar değişen, ne yapacağını bilemeyen gafil bir varlık haline getirdiklerini belirterek Allah'ın bundan münezzeh olduğunu söyler.[91]

Yeni kelâm âlimlerinin Allah'ın fiilleri konusunda ittifakla üzerinde durdukları şey, bir kısım eski kelâmcıların iddiasının aksine söz konusu fiillerin hikmetsiz olmadığı ve olamayacağı hususudur. Çünkü gaye, sebep ve fayda prensiplerinin büyük önem kazandığı bir dünyada sentezci yeni âlimlerin kendi ifadeleriyle hikmetsiz ve gayesiz bir ilâh tasavvurunu savunmaları zordu. O yüzden Abduh, Allah'ın yaptığı bütün işlerde "hakîm" olduğu konusunda aslında ümmetin ittifak içinde bulunduğunu, sonradan çıkan bazı tâli ve önemsiz ihtilafların dikkate alınmaması gerektiğini vurgulayarak "akıl sahibi insanların fiillerinde gaye ve amaç bulunurken aklın yaratıcısı, bütün ilim ve hikmetlerin kaynağı olan Allah'ın fiilerinde olmaz mı?" diye sormuştur.[92] Siyasî ve sosyal açılardan birlik ve yardımlaşmaya büyük ihtiyaç duyulan bu dönemde ihtilafların ortadan kaldırılması, zaman zaman işaret ettiğimiz gibi, yeni âlimler tarafından bir görev addedilmiştir. Abduh ayrıca Allah'ın fiillerine hikmet isnat etmeyerek tenzih konusunda aşırı

---

90 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 64. M. S. Aydın, İkbâl'in bu görüşleri ile süreç felsefesi arasında benzerlikler bulmaktadır (*Din Felsefesi*, s. 136-137).

91 Abduh, *Risâle*, s. 53-54.

92 Abduh, a. g. e., s. 54-56. Abduh burada Allah'ın fiil ve yaratmasındaki hikmetlerden örnekler verir. Ayrıca şeriat'ın emir ve nehiylerinde de hayrın büyük yer tuttuğu, şer varsa da bunun hayır tarafından kuşatılıp cüz'î nisbette kaldığı, "evâmir-i ilâhiyye rahmet, ihsân, şifâ, devâ, gıdâ-yı kulûb, zâhir ve bâtına zînet, kalb ve bedene hayattır. Bunun zımnında nice meserret ve lezzet ve ni'met vardır" sözleriyle ahkâmda hikmet ve maslahatın gözetildiği, İzmirli tarafından açık bir dille ifade edilmektedir. Şeriattaki hikmet ve gayeler, akıllıları mûcize istemekten müstağni bıraktığı halde, hükemâ diye bilinen kişilerin şeriatte hikmet ve maslahatı görebilmelerine karşılık, ulemâ-i din kabul edilen bazı zatların bunu görememeleri, ona göre hayret vericidir (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 150).

"ihtiyat"ta bulunan ve noksanlık anlamına gelebilecek herhangi bir lafız veya ifade için hassasiyet gösterenlere, söyledikleri söz için sergiledikleri "taaffuf"u (titizlik), müslümanların ihtilafa düşüp geri kalmaları konusunda göstermeleri çağrısında bulunur.[93] Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğu konusunda örnekler vererek uzun açıklamalar yapan ve bununla ilgili olarak şer problemine değinen İzmirli de, bazı kelâm ekollerine eleştiriler getirir. Ona göre Eş'arîler dünya ve ahirette görünen şerlerde hikmeti anlamadan acz belirtisi göstererek hikmeti mutlak ilim ve iradeye ircâ etmiş, Mu'tezile ise emir ve nehye aşırı önem vererek bu sefer Allah'ın kudretini zedelemiştir.[94]

Şer problemi, yeni kelâmcıların ele aldıkları mevzulardan bir diğeridir. Kur'an'da Allah'ın "bütün iyiliği elinde tuttuğu" (Âl-i İmrân, 3/26; el-A'râf, 7/29) belirtildiği halde kâinatta kötülüğün vuku bulduğu, bu takdirde iyilik ve Allah'ın sonsuz kudreti ile yaratmasındaki bazı şerleri nasıl uzlaştıracağımız meselesi İkbâl'e göre "teizm"in düğüm noktasıdır. Ancak, düşünce yapımız bütünü değil parçaları idrak etmesi sebebiyle her şeyi, bütün kozmik yapıyı anlayamayız.[95] İzmirli'nin "halli müşkil" olarak nitelendirdiği, Allah'a şer nisbet edilip edilemeyeceği konusundaki görüşü kötülüğü yapmakla yaratmak arasında fark görmek anlayışına dayanır. Bu konuda iyi bir ressam tarafından ustaca yapılan bir çirkin adam resmi örneğini vererek, bir şeyin çirkin olmasının yapılışının da çirkin olmasını gerektirmediğini, Allah'ın şer görünen fiillerinde "hikmet-i hafiyye" ve "cihet-i nef' " bulunduğunu söyleyen İzmirli, mücerred şerrin hiçbir zaman yaratılmadığını ifade eder.[96] Küfür ve şirkte dahi bazı hikmetlerin olduğunu söyleyen İzmirli bunlar olmasaydı "kelimetullâh nasıl âli olurdu?" diye sorar. Mekke'den hicret'in Mekke fethini doğurduğunu, bu yüzden önceki zorluğun şer olmadığını örnek verip tabiat olaylarından birçok misal getiren İzmirli, bu dünya şartlarında görünür şerlerin ortadan kaldırılmasını istemenin, sonuç bakımından aslında daha büyük şer

---

93 Abduh, *Risâle*, s. 58.

94 İzmirli, a. g. e., II, 152. Her şeye rağmen, İzmirli için, kudrete zarar vermek hikmete zarar vermekten daha hafiftir.

95 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 64-65.

96 İzmirli, a. g. e., II, 210-211.

olduğunu ifade eder.[97] Ayrıca insan fıtratı hayra meylettiğine ve şerri sonradan öğrendiğine göre insanlar arasındaki kötülüğü Allah'a nisbet etmek doğru olamaz.[98]

3. Ulûhiyet Karşıtı Akımlara Yapılan Tenkitler

Kelâm ilminin doğuş sebebi, bazı iç tartışmalar bir tarafa bırakılırsa, tevhid ve nübüvvete muhalif inançların İslâm toplumunda yerleşip yayılmasını önlemek için yapılması gereken fikir mücadelesidir. İlk büyük kelâm ekolü olan Mu'tezile başta olmak üzere mütekaddimîn denilen meşhur kelâmcılar, Fars ve Hint kaynaklı olup Dehriyye, Seneviyye, Mecûsiyye ve Berâhime isimleriyle anılan müslümanların tanıyıp temasa geçtikleri inanç grupları, ya da Zenâdika genel adı verilen insanlarla, hem şifâhî münazaralar yapmış, hem de kitaplarında tenkit ve reddiye bölümleri yazmışlardır.[99]

Kelâm âlimleri ayrıca büyük ilâhî dinlerin ve özellikle Hıristiyanlığın tevhid ve nübüvvete muhalif görüşlerini de tenkide tabi tutmuşlardır.[100] Kelâmcıların fikrî mücadelesi, İslâm inancının hâkim olup yerleşmesiyle, belli bir dönemden sonra içe yönelik olmuş, dahilî fırka ve mezheplere karşı daha çok gelişmiştir. Kelâm kitaplarında, Selefiyye, Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Şîa ve diğer ekollerin birbirlerine yaptıkları tenkitler ağırlık kazanmaya, hatta Ehl-i sünnet kelâmının kolları arasında bile reddiye ve suçlamalar vukû bulmaya başlamıştır. Gücünü hep dahilî problemlere sarfetmesi, tabiatıyla kelâm ilminin gelişmesine ve kendini yenilemesine uzun süre mâni olmuştur.

Yeni kelâm hareketinin doğduğu XIX. yüzyılda ise modern felsefe nazariyeleri ortaya çıkmış, artık din kavramı farklı bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır. Ayrıca dinin ve getirdiği inanç temellerinin aleyhinde çalışan Batı menşe'li materyalizm ve pozitivizm akımları İslâm dünyasında da yer tutma, sınırlı

---

97 İzmirli, a. g. e., II, 214-216.

98 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 220. Hizmetli'ye göre İzmirli'nin şer konusunda takındığı tavır Mu'tezile'den çok Eş'arî karşıtıdır (*Les idées*, 422).

99 bk. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 30-34; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 141-176; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 53-92; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 22-79; Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, I, 93-108.

100 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 210-215; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 93-226; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 80-151; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 64-68.

da olsa yayılma eğilimi göstermiştir. Bu sebeple yeni kelâm âlimleri bu ilmi yeniden şekillendirme gayreti yanında, kendi dönemlerindeki ulûhiyet ve din karşıtı grup ve akımlara yer verip onların şüphelerini etkisiz hale getirmek için de kendilerini mecbur hissetmişlerdir. Mesela İzmirli yeni kelâm kitabında söz konusu akımların tenkit ve reddedilmesi ile ilgilenmiş, bu konuda müstakil eser telif eden Filibeli de orijinal tesbit ve eleştirilerde bulunmuştur.

a. Materyalizm

İzmirli ulûhiyet karşıtı akımlara değinirken, âlemi matematik kununlara irca eden "mekanizm" (mihânîkiyye) görüşünü materyalizmin bilimsel şekli olarak tanıtır. Çünkü bunlar tabiatta gâye yerine mekanik determinizmi koyarlar. Psikolojik ve ruhsal davranışları ise beynin fonksiyonları şeklinde izah ederler. Mekanizm taraftarlarının bir kısmı (mihânîkiyye-i misâliyye) tabiat kanunlarına ilâhî bir hüviyet atfetmekle beraber diğerleri (mihânîkiyye-i maddiyye) her şeyin kaynağını madde olarak gördükleri için Allah yerine maddeyi ikame ederler.[101]

Materyalizmin ilmî araştırmaya asla tahammül edemediğini savunan İzmirli, dışarıdan bilimsel görünüyorsa da iyice tetkik edildiğinde bu akımın ilme de tecrübeye de zıt olduğunun farkedilebileceğini ifade eder. Buna rağmen bir kısım

101 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 59-60. İzmirli, maddî mekanizmi esas alan materyalistleri şöyle tanıtıyor: "Şu gördüğümüz nizâm-ı bedîi, uslûb-ı acîbi Kudret-i Fâtıraya bedel kör bir kuvvete; Hakîm-i Müteâle bedel câmid, bî-şuûr bir maddeye bina ediyor, her kuvvet bir hareketi ihdâsa sâî olmakla, herşeyi dâimî bir harekette bulunan maddeye, atomlara, halâ-i âlemi imlâ eden esire ircâ ediyor; artık âlemin bütün harekâtı, hayatı, efkârı maddeye, atoma, esire raci oluyor, kâinatta madde ile onun hareketinden başka hiçbir şey kalmıyor. Kâffe-i hâdisât-ı cismâniyye, hayat, vicdân ancak unsur-ı maddî ile izah olunuyor, efâil-i muhtelife-i ruhiyye âzâ-i muhtelife ile ifâ olunuyor. Midenin hazma, ciğerin teneffüse kabiliyeti gibi dimağın tefekküre, hisse, irâdeye kabiliyeti bulunuyor, yalnız bir insân-ı cismânî bulunup unsur-i nefsî bulunmuyor. Hareketin sebebi kendi olmakla âlem ve kavânîn-i âlemin tenâsüfü (tenasübü olmalı), gayr-i zî-şuur olan atomların yegâne tesâdüfü ile izah olunuyor. Alem rastgele teşekkül ediyor. Hiçbir şeyi tekvinde maddenin, hareketin kasd ve idrâki bulunmuyor.

"Maddiyyûn'un mebdei, Buchner'in vazettiği şu asıldır: Maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde yoktur.

"Bu mebdein neticesi olarak madde daimi bir harekettedir. Kendisini teşkil eden atomlar nâmütenahidir. Maddenin kanunları küllîdir, lâ-yetegayyerdir. Madde ve kuvvet ezelîdir. Maddeden ayrı bir kuvvet-i hâlıka bir tecrîd-i mahzdır, mütehakkik bir kuvvet değildir. İfratkâr maddiyyûn mezhebi mucibince Allah da yok, ruh da yok, mebâdi-i vehbiyye de yok, ilel-i gâiyye de yok, yok, yok!" (a. e., II, 62).

insanlar materyalistlerin iddialarını sağlam bürhan ve ilmî delil şeklinde telakki ettiklerini, halbuki bunların aslında kesin ilim değil, boş fikir, mantık dışı safsata ve ilme aykırı faraziyeler olduğunu uzunca anlatır. İzmirli bu görüşü için şu gerekçeleri maddeler halinde öne sürer:

Materyalizmin her şeyin temeli ve kaynağı olarak gördüğü madde, yeni fizik ile ortadan kalkmıştır. Maddenin yerine enerjinin içinde yer alan "güç" kaim olmuştur. Dolayısıyla maddenin ebediyet ve ezeliyeti şöyle dursun, bizzat varlığı ortadan kalkmakta, yok olmaktadır.

Materyalistlerin dışındaki modern filozofların çoğu, âlemin başlangıcı ve aslı olarak maddeden başka şeyler öngörmektedir. Spinoza (1632-1677)"cevher"i, Hegel (1770-1831) "düşünce"yi, Shopenhauer (1788-1860) "irade"yi maddenin yerine koymaktadır. Hatta, Berkeley (1685-1753) ve Hume (1711-1776) gibi bazı emprisistler de materyalistlerin madde anlayışına muhalif kalmaktadır.

Materyalistler madde ve kuvvetin ezeliyet ve ebediyetini nazariyeler üzerine kurmakta ve bu şekilde genel-geçer bir hüküm çıkartmaktadırlar. Halbuki nazariyeler sürekli değişmektedir. Ayrıca bazı düşünürlere göre kesin kabul ettiğimiz şeyler bile evrensel değil, bize göredir. H. Poincaré (1854-1912) ve E. Boutroux'nun (1845-1921) çalışmalarıyla, artık tabiat kanunlarında bile zorunluluk olmadığı iddia edilmektedir.

Materyalistler yüksek kavramları düşürüp basite ircâ ediyorlar. Düşünceyi duyularla, duyuları hayat ve canlılık ile, hayatı kimyasal bileşimlerin hareketleriyle, bu hareketleri fizik kanunları ile, fizik kanunlarını da mekanizm ile açıklıyorlar. Onlara göre elem, lezzet, tefekkür ve irade gibi ruhsal olayların gerçek bir varlığı yoktur. İzmirli materyalistlerin asıl problemleri izah etmekten aciz olduğu kanaatindedır. Şuursuz kuvvetlerin şuurlu hale nasıl geldikleri konusu materyalist sistemde cevapsız kalmaktadır. Materyalistler zorunlu şartla yeterlilik şartını ayıramadıkları için eksik kalıyorlar. Suyun oluşması için hidrojen ve oksijen zorunludur, ama bu gazların su olabilmesi için yeterli sıcaklık ve elektriklenmenin olması gerekir. Âlemin oluşması için matematik kanunlar şarttır, ama tek başına yeterli değildir, ortamı tesbit edecek bir uygulayıcıya ihtiyaç vardır.

Materyalistler bir varlıktan bir şeyin kendi kendine oluşmasının imkânsızlığı düsturuna muhalefet etmiş oluyorlar.

Materyalistler maddî ve ölçülebilir olmayan, duyularla idrak edilemeyen her şeyi işin başında reddederler. Bu görüşlerini önce ispatlamaları gerekirken "kaziye-i müselleme" şeklinde diğer istidlâllerini buna bina ediyorlar. Bu da "musâdere ale'l-matlup"tur. "Maddiyyûn evvel-emirde maddeyi yeni fiziğin, birçok felâsife-i cedîdenin pençe-i taarruzundan kurtarsınlar da sonra ezeliyyetini ortaya koysunlar."

Materyalistler madde ve hareketi ezeli sayarak Allah tarafından yaratılmayı dışlamaktadırlar. Fakat maddenin cisimlere ayrılmasındaki ihdâsı açıklayamıyorlar. Bu müessir kuvvetin irade sahibi olması gerektiği ve madde de böyle olmadığı için, madde ötesi bir şey olması gerekir. Materyalistler burada hemen evrim ve tabiî seleksiyon kanununa sarılırlar. Fakat şurası da var ki kâinatta belli bir nesnenin seçilmesine sevkeden unsur yine açıkta kalmaktadır. Bunun Allah olmasından başka aklı tatmin edecek cevap yoktur. Materyalistlerin en zor zamanlarında kullandıkları tabiî seleksiyon kanunu, hele atomların diziliş ve seçimi sözkonusu olunca, aslında Allah'ın varlığı için en açık bir delildir. Onların ileri sürdüğü gibi madde ile ilgili bilgimiz ne kadar ilerlerse ilerlesin, maddenin kendi kendine hareket edemeyişi, bunun için kendinden başka bir illete muhtaç oluşu değişmeyecektir.

Materyalistlerin atom ve hareketlerini ezelî kabul etmesi, mekanik fiziğin hareket ve atalet kanunlarına ters düşmektedir. Eğer ezelden beri haraket halinde iseler şimdiye kadar çoktan sükûna geçmiş olmaları gerekir. Sükundan sonra ikinci defa harekete geçmişlerse bir muharrik illete ihtiyaç duymaları kaçınılmazdır.

Materyalistler madde ve kuvvetin dışında bir müessiri, duyularla idrak edilemediği için inkâr ederler. Halbuki atom vb. duyularla bilinmeyen bir çok şey bulunmakta olup, bilgi kaynağı olarak yalnızca duyulara dayanmak hayvanlara mahsustur.

Materyalistler madde ve kuvvetin birbirlerini gerektirdiklerini ileri sürerek ayrıca bir müessire ihtiyaç olmayacağını belirtiyorlarsa da iki şey arasında irtibat bulunmasının birbirlerine eser-müessir olmalarını gerektirmeyeceği bilinmektedir. Bir nesnenin varoluşunda müessirden başka birden fazla sebep ve şart pekâla bulunabilir.[102]

---

102 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 63-75. Bu güçlü eleştirilerden sonra materyalizmin kısa bir tarihini yaparken İzmirli "Bu gün Avrupa'da maddiyyûnun kıymeti kalmamıştır, maddiyûn

Materyalistlerin düşüncesinde yalnız dinin değil yüksek felsefenin bile hayat hakkının olmadığını söyleyen Filibeli Ahmed Hilmi ise[103] biyolojik materyalizmin temsilcilerinden olan E. Heackel'in (1834-1919) görüşlerini asrının en önemli maddeciliği sayarak onun herşeyi madde ve kuvvete ircâ eden düşüncesine ciddi tenkitler yöneltir. Mahiyetini "fizyolojik soyutlama" diye tanımladığı kuvvete, âdeta yaratıcılık, idrâk ve şuurlu faaliyet gücü vermenin doğru bir fikir, fen ve felsefeye uygun bir iddia değildir. Heackel'in nazariyesinde insanların taşlarla aynı kefeye konulduğunu söyleyen Filibeli, bütün görüşlerinin ilme değil faraziyelere dayandığını bildirir.[104] Netice olarak, hangi şekilde olursa olsun, materyalizmin hiçbir temel konuyu halledemediğini, ayrıca varılan kısmî çözümleri de ya inkâr ya da tahrif ettiğini, dolayısıyla insan vicdanını derin bir karanlıkta bıraktığını ifade eder.[105]

Filibeli'ye göre materyalistler hem metafiziği inkâr ediyor, hem de deney ve tecrübeye dayanmayan sonuçlar çıkarıyor, adetâ yeni bir metafizik kuruyorlar. Onların vardığı, madde ve kuvvetin ezeli ve ebediliği ile kendiliğinden olması gibi sonuçlar aslında deneyle elde edilemeyen hususlardır. Bunu maddenin sakımı kanununa bağlamalarına da itiraz eden Filibeli, yok edilemeyen bir şeyin yaratılamayacağı anlamına gelmiyeceğini, kaldı ki, maddenin imha ve yok edilmesini düşünmenin de, ilim dışı ve imkânsız bir tasavvur olmadığını savunarak, zamanının anlayışını aşabilmiştir.[106]

Faraziyelerin kesin ilim olmadığı ve değişmeye mahkûm bulunduğu üzerinde israr eden Filibeli, dönemin bilimsel nazariyelerine karşı en temkinli

günden güne inkırâza gitmektedir. Asr-ı hâzırda fikrin tekâmülü hayât-ı mâneviyye hâdisâtına, vâsî bir surette bir hisse verecek olan yola gidiyor" şeklinde isâbetli bir tespitte bulunur.

103 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 109.

104 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 97. Filibeli, Heackel'i biyoloji dışında diğer önemli ilimleri bilmeden ruh gibi çok boyutlu bir konu hakkında fikir beyan etmekle eleştirir. Daha sonra Heackel'in evrim ile ilgili görüşlerini teknik bilgilerle tenkit eder ve Batı'da ona yapılan suçlamaları nakleder (a. e., s. 103 vd.)

105 Filibeli, a. g. e., s. 119.

106 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 72-74. Filibeli bu yaklaşımını büyük ölçüde H. Poincaré'nin kitaplarını okumaya borçludur. Ondan nakille fikirlerin devamlı değiştiğini, ilim adamının sadece tecrübe sonuçlarıyla iş göremeyeceğini, o sonuçları bağlayıp tanzim etmenin şart olduğunu, maddenin muhafazası kanununun da buna dahil olduğunu, son araştırmalarla maddenin kütlesinin dahi kendi vasfı olmadığının ortaya çıktığını ifade eder (a. e., s. 79 vd).

davranabilen şahsiyetlerden biri olmuştur. Çünkü faraziyeler, onun ifadesiyle, birer zan olup çalışma ve araştırmanın amilleridir. O yüzden bunlara dayanarak insan düşüncesinden Allah, yüce değerler, ahlâkî kaideler, hürriyet ve güzellik mefhumları çıkarılıp, yerine zorunluluk, determinizm ve kuru maddecilik konamaz, bu insanlığa hıyanet olur.[107] Zaten araştırmalar bitmeyeceği için, bilim hiçbir zaman son sözünü söyleyemeyecektir.[108] Nitekim insanlığın yeterince bilinen yedi-sekiz bin yıllık tarihi içinde değişmeyen, kıymetini hiç kaybetmeyen ispatlanmış bir tek bilimsel gerçek bile gösterilemez.[109]

Ayrıca, ne kadar kıymetli gösterilmeye çalışılsa da, materyalizmin Avrupa'da artık dinleyeni kalmayan bayat fikirlerden ibaret bir akım haline geldiğini söyleyen Filibeli, dogmatik materyalizmin, ilim ve sağlam düşüncenin öldürücü darbeleri altında yuvarlandığını bildirir.[110] O, maddeciliğin yayıldığı milletlerin terakki etmediğini, bugün en yayılmacı, en ileri ve menfaatini en iyi bilen toplumun İngilizler olduğunu, halbuki inkârcılık ve materyalizmin en az yayıldığı, en dindar milletlerden birinin yine onlar olduğunu delil olarak getirir. Materyalizmi "sekiz-on satıra sığan, bir-iki inkârî, birkaç limmî ve ikrârî prensipten teşekkül eden fikirler" olarak niteler.[111]

Filibeli, materyalizme karşı tarihî bir delil de getirir. Allah'ı inkâr ve güzel ahlâk kurallarını reddetme düşüncesi insanlığın çoğunluğu tarafından benimsenmemiştir. İnkarcı akımlar insanlık tarihi boyunca var olmasına rağmen ekseriyeti teşkil etmemişlerdir.[112] Zaten felsefî ve ilmî olarak küfrün, aslında mümkün olmadığını, çünkü hadiseler arası münasebetleri inceleyen ilim ve fenlerin,

---

107 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 88-89.

108 Değişmez prensip olarak kabul edilen şeylerin bile (Carnot, Newton, Lavosier ve Meyer kanunları dahil) bugün temellerinin sarsıldığını söyleyen Filibeli, H. Poincaré'nin *Bilimin Değeri* ve E. Boutraux'nun *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu* adlı kitaplarını tavsiye eder (a. g. e., s. 93-95).

109 Filibeli, a. g. e., s. 138.

110 Filibeli, a. g. e., s. 6-8.

111 Filibeli, a. g. e., s. 13-14. Materyalist ve pozitivistlerin eserlerinin meydanı tasfiye ile başladığını belirten Filibeli, bunların görüşlerini yayma metodunu iyi bir tespitle şöyle anlatır: "Bugün fennin lüzûm ve kıymeti kimse tarafından inkâr edilemediğinden öne fen ve tecrübe sürülerek, tecrübe haricinde kalan birtakım efkârı haiz olan meslekler, boş ve muzır gösterilir. Bu ilk hücûmu müteakip, ...makbûl bir felsefeden bahsedilir. Sonra da fen bol bol medh olunur, bu makbûl felsefenin her düstur ve fikri fenne muvafık ve tecâribe mütabık olduğu iddia olunur" (a. e., s. 30).

112 Filibeli, a. g. e., s. 37-38.

bu münasebeti tesis eden bir gücü kabul etmediği takdirde, bu amaçlarına da ters düşeceklerini, nitekim inkarcıların genellikle büyük ilim adamları değil yarı bilgin ve aydınlardan çıktığını, dolayısıyla küfrün aslında gerçeğin tahrif edilmesi olduğunu ifade eder. Ona göre inkâr etmek gerçekten zor bir iştir. Binlerce senede insanlığın sahip olabildiği hakikatleri yıkıp, kendi vicdanını bundan mahrum bırakmak hayret vericidir[113]

b. Pozitivizm

Pozitivizme de yeni kelâm mensuplarınca önemli tenkitler yapılmıştır. Pozitivistlerin duyulardan başka bilgi vasıtası kabul etmeyip akla tam manasıyla idrak kabiliyeti tanımadıklarını, ayrıca mebde ve meâd gibi konularda söz söylemeyi de abesle iştigal olarak gördüklerini öne süren İzmirli, aslında hakikatlerini bilmediğimiz bir çok şeyin bulunduğunu ve bunların inkâr edilmediğini savunur. Ona göre varlığın başlangıcını keşfedememek, insan bilgisinin iflâsı anlamına gelecektir.[114] Filibeli de ancak duyuların bize eşyanın hakikatlerini değil, söz konusu eşyanın beynimizde oluşturduğu bir imajı sağlayabildiğini açıklayarak bunun yetersizliğini dile getirir.[115]

Auguste Comte'un (1798-1857) üç hal nazariyesini tarihsel olarak "mâhirâne" bir tesbit olarak görmekle beraber, normalde üç sahanın birbirini nakzetmediğini, tabiat ilimlerinin kurulması ile diğer iki nazariyyenin haleldâr olmadığını, aksine araştırma, inceleme ve ispat sahalarının genişlediğini söyleyen İzmirli'ye göre bu sahalar birbirlerini ilgâ etmek için birer sebep olamazlar. Çünkü her biri bir yönden noksandır. Comte, ilk döneminde dinî unsurları tamamen ortadan kaldırmak hevesinde olmakla birlikte, daha sonra insanlık dini adı altında kendisi de yeni bir din ortaya çıkarmış, yani neticede vardığı nokta kendi üç hal

---

113 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 1-4.

114 İzmirli, pozitivistlerin kendi aralarında ihtilaf içinde olduklarını, Hume ve Comte gibi düşünenlerin mutlak bir varlığın olamayacağını öne sürdüklerini, Hamilton ve Spencer gibilerin ise mutlakın var olabileceğini, ancak bilinemeyeceğini ifade ettiklerini, ikinci görüşün İslâm açısından mahzurlu olmadığını açıklar*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 79-80.

115 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 22.

nazariyesinde insan düşüncesinin en aşağı mertebesi kabul ettiği dinî yapı olmuş, böylece kendisini nakzetmiştir.[116]

Comte'un bazı düşünceleri ile insanlık tarihini evrelere bölmesini Filibeli de "dahiyâne" bulur. Comte'un Allah ve din inancını inkâr ettikten sonra kendi pozitivist dinini kurma ihtiyacını hissetmesi üzerinde yaptığı değerlendirmede ise şu neticeleri sunar: Birincisi, insanların en yanlış istikametlerde dahi belli bazı samimi ihtiyaçlardan uzak kalamayacağı gerçeğidir. Bu ihtiyaçların başında ilâh ve din fikri gelir. Diğeri ise, hiçbir akıl sahibinin hiçbir surette Allah'ı tam manasıyla inkâr edemeyeceğidir. Bir insan kendi varlığını ve dışındaki varlıkları inkâr edemiyorsa bu varlıklara değişmeyen sonsuz bir temel ve sebep aramaktan kurtulamaz. Bu ihtiyaçlarını basit nesneleri ta'zimle giderenler de bu yönden, bir bakıma Allah'ın varlığına bir delil olmaktadır.[117]

İdeal bir varlık olarak ilâh fikrini kabul eden ve fakat sadece zihnî bir kavram olarak telakkî eden Renan gibi filozofların düşüncesini de İzmirli, ilhâdın bir başka çeşidi olarak niteler.[118] "Vücûdiyye" diye isimlendirdiği "panteizm"i de eleştirerek, bu görüşün materyalizm ile ortak noktalara sahip olduğunu ve hıristiyan teologları ile ruhçu filozoflar tarafından da dinsizlikle itham edildiğini belirtir. Düalizm ve panteizme karşı en tehlikesiz görüşün yaratılış, yani Allah'ın âlemi yoktan yaratması, hakîkaten yaratması ve Allah ile âlemin başka başka olması fikri olduğunu açıklayan İzmirli, tecrübe ve gözlemin, vicdan ve dolayısıyla cevherlerin çokluğunu ve şahsî farklılıklarını gösterdiği halde, panteizmin benlik ve şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmediğini ileri sürer. Panteizm ile İslâm tasavvufundaki "vahdet-i vücûd" arasındaki farka dikkat çekerek, birincisinde ittihâd ve hülûl olduğu halde, ikincisinde bunların bulunmadığını ifade eder.[119]

Yeni kelâm döneminde ulûhiyet ve tanrı düşüncesine karşı olan akımlara yapılan eleştiriler elbette yalnızca bunlardan ibaret değildir. Özellikle Buchner ve

---

116 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 81-83.

117 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 40.

118 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 171.

119 İzmirli, a. g. e., II, 172. İslâm düşüncesindeki "vahdet-i vücûd" anlayışına geniş bir yer ayırırken (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 179-194) İzmirli bu görüş için çekimser bir tavır takınır. "...ne i'tikâd, ne inkâr etmemek, mes'eleyi Hakîm-i Allâm olan Cenâb-ı Hakk'a bırakmak" diye kanaatini bildirirken Allah ile âlemi birleştiren vahdet-i mevcûd görüşünü ise şiddetle reddeder.

Heackel'in görüşleri tek tek ele alınarak bunlara cevaplar verilmiş, tahlile tâbi tutulmuştur. Biz bu başlığı yalnızca, bu dönem içerisinde incelediğimiz şahısların en orijinal sayılabilecek görüşlerine hasretmiş bulunuyoruz.

4. Değerlendirme

Ulûhiyet konusunda son dönem kelâmcılarının daha çok Allah'ın varlığı meselesine eğildikleri, ancak felsefî ispat metotlarına sıkı sıkıya bağlı kalmayıp, fıtrat ve nizâm delillerini daha kolay ve daha anlaşılır olduğu için tercih ettikleri görülmektedir. Her ne kadar klasik kelâmın geleneksel delili olan hudûs deliline yer veriliyorsa da, bu delilin temelini teşkil eden cevher ve araz nazariyesi üzerinde karmaşık izahlara ve soru-cevaplı tartışmalara kesinlikle itibar edilmemektedir.

İzmirli, üslûbu gereği kelâm tarihine ağırlık verdiği için kelâmcılarla filozofların görüş ayrılıklarını ortaya koymak maksadıyla teferruatlara giriyorsa da herkese hitap eden iknâî delilleri kullanmayı daha faydalı bulduğu, onun fıtrat konusundaki değerlendirmesinden anlaşılmaktadır. Muhammed İkbâl, felsefî delilleri reddederken, modern Batı felsefesine en yakın teması olan bir kelâmcı olarak yine felsefî bir dil kullanmakta, sonuçta ise zihnî spekülasyonların dışında ve Kur'an'ın ruhuna da en uygun olan tecrübe ve müşahede yolunun kullanılmasını istemektedir.

Öyle görünüyor ki son dönem kelâm âlimleri tarafından, Allah'ın varlığının, müteahhirîn kelâm metodunda tatbik edildiği gibi felsefî bilginin bir konusu değil de, bir iman ve tasdik meselesi olduğu farkedilmiştir. Çünkü mantıkî silsileler ve zihnî çıkarımlar bazı beyinleri tatmin edebilir ve onlar tarafından zorunlu görülebilir. Ancak bütün fert ve toplumlara hitap etme görevini üstlenen dinin, kendi temeli durumundaki ulûhiyet ve tanrı düşüncesini zor ve kapalı tutma talep ve gayreti olamaz. Bu aynı zamanda daha kolay yoldan rehberlik gayesi taşıyan vahyin geliş espirisine de ters düşer. İşte yeni kelâm mensupları çok açık olmasa da, bazı ispat metotlarını dışlayıp, bunlar için ortaya konan ciltlerle varsayım ve itirazları terketmekle, daha realist metotlara doğru bir eğilim göstermişler, bir din olarak İslâm'a bakış yapması gereken kelâmı felsefeden ayırmaya yönelmişler, ortalama insanın kapasitelerine göre kendini ayarlayan bir disiplin olması için ilk adımı atmışlardır. Elbette fikirlerinin bütünlük ve tutarlılık açısından eksiklikleri

vardır ama onların XX. yüzyıl başlarındaki çalışmalarında gözlenen başarı, böyle bir metot değişikliğine başlayabilmeleridir.

Son dönemdeki yeni kelâm mensuplarının Allah'ın sıfatları konusundaki eğilimlerini değerlendirecek olursak, bu konuda aklı dışlamamakla birlikte, naslar üzerinde spekülasyonu kabul etmeyen, selef'e yakın bir metot benimsedikleri söylenebilir. Bilindiği gibi Ehl–i sünnet kelâm ekolleri de zât ve sıfatların mahiyet ve künhünün bilinemeyeceğini ilke olarak kabul etmekle beraber, bu konularda özellikle Mu'tezile ile kavram tartışmalarına girmekten ve soru-cevaplı münâzaraları temel eserlerine bile yansıtmaktan geri kalmamışlardı. Yeni kelâm mensupları ise sıfatlar üzerinde tâli derecedeki ve mezhep yaklaşımından kaynaklanan ihtilaflar konusunda çok duyarlı olup, fayda vermeyeceği düşüncesiyle bu tartışmalara karşı olumsuz bir tavır sergilemişlerdir. İslâm dünyasının o dönemdeki siyâsî ve kültürel durumu, hiçbir iç ihtilafı kaldıramayacağı için böyle bir yaklaşım bütün İslâm âlimleri arasında tabiî olarak ortaya çıkmıştır. Batı düşüncesinde görülen cedel ve skolastik metot karşıtı görüşlerin rağbet görmesi, Aristo metafizik ve mantığına eleştirilerin çoğalması da bu tutumun başka bir sebebini oluşturabilir.

Bu dönemin kelâmcılarında görülen bir diğer belirleyici husus da Allah'ın fiilleri konusunda hikmet olgusuna özellikle yer verip bunda ısrarlı olmalarıdır. Bu konuda Eş'arî yaklaşımın tamamen terkedildiği anlaşılmakadır. Mu'tezile de hikmeti kabul etmekle beraber Allah'a mecburiyet getiren bir tavır takınması sebebiyle kısmen eleştiriye maruz kalmıştır. Eş'arî bir ortamda yetişen Abduh dahil, bu konuda Mâtürîdî görüşü aynen tasvip edilmiştir. Bu kanaatin yerleşmesinde, karşı tezin Allah-kainât münasebeti ile ilgili yorumlarında maruz kaldıkları bazı çıkmazların yanısıra, modernizm hareketi ile yayılan ahlâkî "hümanizma" düşüncesinin de rolü olduğu görüşündeyiz. Bilindiği gibi modern çağda bir yanda Batılı ülkelerin İslâm ülkeleri, Afrika ve Uzak Doğu'ya yönelik yayılmacı politikaları ve emperyalist eğilimleri sürerken, bir yandan da felsefî anlamda insan hakları, fikir hürriyeti ve benzeri idealler savunuluyor, çeşitli düşünce ve ideolojilere eleştiriler yapılıyordu. Dönemin âlimlerinin de gündemi saran hürriyet havasından etkilenmemeleri mümkün değildi.

Yeni kelâm âlimlerinin, birinci bölümde temas ettiğimiz İslâm dünyasının materyalist/pozitivist düşünür ve aydınlarına oranla Batı'daki felsefî gelişmeleri

daha yakından ve doğru olarak takip ettikleri görülmektedir.[120] Batıcı olarak adlandırılan aydınlar, Batı'da XIX. yüzyılın başında ve ortalarında etkili olan düşünceleri savunurken, İslâmcı olarak bilinen kesimin, bütün imkânsızlıklara ve zor şartlara rağmen Henri Poincaré (1854-1912) ve Emile Boutroux (1845-1921) gibi münekkit ve düşünürleri tanımaları olumlu bir puandır. Ayrıca İkbâl'in Bergson (1859-1941), Whitehead (1861-1947) ve Einstein'ı (1879-1955) okumuş olması diğer bir üstünlüktür.

Ancak ulûhiyet karşıtı akımlara yönelik ilgi ve tanımanın yeni kelâmcılarda da istenilen düzeye çıktığı söylenemez. İlgili başlıkta zikrettiğimiz birkaç kişinin dışında kalan diğer âlimler bu akımları ikinci elden takip etmişlerdir. Bu da sözkonusu akımlara karşı duyulması gereken hassasiyetin daha geniş kesimlere ve topluma mal olmasını sağlayamamıştır. O yüzden söz konusu akımlar çeşitli yollarla nüfûz ve tesir imkânı bulabilmişlerdir. Bununla beraber yüzyılın başında çeşitli akımlara karşı gerek tanıma gerekse kabul veya reddetme yönünde görülen canlılık, çeyrek yüzyıldan sonra kaybolmuş, dolayısıyla XX. yüzyılda ortaya çıkan düşünce ve akımlardan İslâm âlemi uzun süre haberdar bile olmamıştır.

C. NÜBÜVVET

1. Nübüvvetin Muhtevası ve Gerekliliği

İslâm inancının ikinci büyük esası olan nübüvvet, **klasik dönemde** özellikle bazı şahıs ve yabancı unsurlar tarafından gereksizliğinin iddia edilmesi ve ayrıca bazı dinlerde nübüvvete ilâhî bir vasıf atfedilmesi karşısında kelâm ilminin önemli bir konusu olmuştur. Kelâmcılar ilk dönemde nübüvvetin lüzûm ve ispatı konusu üzerinde daha çok durmuşlardır. Bu konuyu işlerken İslâm'daki nübüvvetin ne olduğunu açıklamaya ve diğer dinlere karşı Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğunu tescil etmeye çalışmışlardır.

Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren müslümanlar Hint menşeli ve Berâhime diye adlandırılan grubun nübüvveti inkâr ettiklerini görmüşlerdir. Berâhime'ye göre, akıl sahibi insanlara Allah'ın nebî göndermesi Allah'ın hikmetine

---

120 bk. Akgün, *Materyalizm'in Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 500.

uygun değildir. Ayrıca nebîlerin ilâhî bir mesaja gerçekten sahip oldukları ispatlanamaz.[121] Kelâm âlimleri de nübüvvetin gerekliliğini işlerken hasımlarına karşı aklî istidlâller ve tarihî gerçeklerden hereket etmişlerdir. Nübüvvetin ispatı konusuna en doyurucu biçimde yer veren mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının başında Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Bâkıllânî (ö. 403/1013) gelmektedir.

Hakikat ve saadeti elde etmede insan aklının kâfi olmaması ve insanlar arasında tarih boyunca ihtilafların meydana gelmesinin bir öğretici ve uyarıcıyı zorunlu kılması, ayrıca insanların Allah ile nasıl münasebet kurup ne şekilde ibadet edeceklerini, amellerinin karşılığı olarak neyi göreceklerini kendi kendilerine bilememeleri, nübüvvetin ispatı konusunda ileri sürülen başlıca aklî delillerdir. Peygamberlerin getirdiği vahyin beşer kelâmına benzememesi ve gösterdikleri bazı hârikulâde olaylar (mûcize), kullanılan bir diğer delil olmuştur.[122]

Nübüvvetin ve özellikle Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı, kelâm literatüründe "delâilü'n-nübüvve" türü eserlerin çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Bu eserlerin bir kısmında aklî ve sosyolojik istidlâl metodu kullanılmış, nübüvvete fert ve cemiyetin duyduğu ihtiyaç öncelikle vurgulanmıştır. Bazılarında ise nakil ve mûcizeler esas alınmıştır. Kur'an gibi eşsiz bir kitap getirmesi, kendisinden hârikulâde şeylerin sâdır olması Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı için kullanılan başlıca deliller olmuştur.[123]

Nitekim Selefiyye dahil, Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi olarak kelâm âlimleri her zaman Kur'an'ı göstermiştir. Hatta "i'câzü'l-Kur'ân" adıyla müstakil te'lif türleri ortaya çıkmıştır.[124] Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ederken, Kur'ân-ı Kerîm ve diğer hissî mûcizelerinin yanında onun sîreti, sahip olduğu ahlâkî meziyetler ve mükemmel şahsiyeti de kelâmcılar tarafından delil

---

121 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 126-127 ve 131-132. Mâtürîdî nübüvvet konusunda Berâhime'yi hedef almakla birlikte, diğer mevzulardaki üslûbunun hilafına bu fırkanın ismini zikretmemiş, Ebû İsâ el-Verrâk ve İbnü'r-Râvendî'nin şahsında görüşlerini reddetmiştir. bk. *Kitâbü't-tevhîd*, s. 176-202.

122 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 176-210; Bâkıllânî, a. g. e., s. 126-187; Cüveynî, *el-İrşâd*, 257-266; Nesefî, *Tabsıretü'l-edille*, I, 443-467; Râzî, *Muhassal*, s. 214-216; a. mlf., *en-Nübüvvât*, Beyrut 1406/1986; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 45-47.

123 Yavuz, "Delâilü'n-nübüvve", *DİA*, IX, 116. Aklî ve tahlilî deliller kullanan "delâil" türü eserlere misal olarak bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, I-II, Beyrut 1386/1966.

124 bk. Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Beyrut 1406/1986; Kâdî Abdülcebbâr, el-*Muğnî*, XVI, 143-406.

olarak kullanılmıştır.[125] Ayrıca diğer mukaddes kitaplarda kendisinden bahsedilmesi (tebşîr), nübüvvetinin sıhhatine bir başka delil olarak gösterilmiştir.[126]

Mu'tezile, düşünce sistemleri gereği, Allah'ın insanlara doğruyu öğretmesi için nebî göndermesinin vâcib olduğunu iddia ederken, Ehl-i sünnet kelâmcıları bunun Allah için câiz olduğunu savunmuşlardır. Kelâm âlimleri ayrıca nebînin tebliğ görevi sırasında günah ve yanlışlardan korunduğunu (ismet), aksi takdirde vahyin sıhhatının tehlikeye düşeceğini kaide haline getirmişlerdir.

Yeni dönemde nübüvvet, kelâm kitaplarının en önemli konusu haline gelmiştir. Nitekim Abduh ve Şiblî'nin eserlerinde nübüvvet bahsi en uzun bölümü teşkil etmektedir. Çünkü bir dine kendi özelliklerini kazandıran ve diğer ilâhî dinlerden ayıran şeyin getirdiği vahiy dolayısıyla nübüvvettir. Bütün dinler hatta inançlarda bir ilâh fikri mevcuttur. Fakat peygamberleri, vahiyle gelen prensip ve hükümleri ayrıdır. O yüzden dinleri nübüvvet müessesesi şekillendirir ve sunar. Ayrıca dinlerde tek başına bir tanrı inancı yeterli değildir. Dinlerin muhtevası ve getirdiği hayat düzeni de büyük önem arzetmektedir. Bunlar kalkınca din kupkuru inanç şeklinde kalır. O yüzden son dönemdeki yeni kelâmcılar nübüvvet konusunu bilinçli olarak ön plana çıkarmışlardır.

Yeni kelâm âlimleri bu konuyu işlerken İslâm'daki nübüvvetin diğer dinlerden farklı ve üstün olduğunu vurgulamaya büyük önem göstermişlerdir. Birçok dinde peygamberler beşerî misyondan uzaklaştırılıp ulûhiyetin bir nevî tezahürleri haline getirilmiş, İslâm ise tam bir açıklık ve kesinlikle peygamberlerin hiçbirinin beşeriyet sınırının ötesinde bulunmadığını (en-Nisâ, 4:172; el-En'âm, 6:50; el-A'râf, 7:188; Fussilet, 41:6) açıklamıştır.[127] Dünyadaki bütün dinler nübüvveti rubûbiyyetin devamı ya da benzeri olarak görürken ikisi arasına sınır koyma şerefi İslâm'a aittir. İslâm'ın bu konudaki hassasiyeti kelime-i şehadette Hz. Peygamber'in risâletinin önüne kulluğunu koyup ilan etmesinde açıkça görülmektedir.[128]

---

125 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 202-210; Nesefî, *Tabsıretü'l-edille*, I, 489-491; Râzî, *Muhassal*, s. 208.

126 bk. Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", *DİA*, V, 549-550.

127 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 118-119.

128 Şiblî, a. g. e., s. 119-120.

Muhammed İkbâl, diğer dinlerden farklı olarak İslâm'daki nübüvvetin bir başka özelliğine dikkat çeker. Ona göre İslâm'la nübüvvet bir dönüm noktasına gelmiştir. Bu dinin doğuşu akılcılığın doğuşu olup, İslâm'la nübüvvet müessesesi kendi varlığına son vermek suretiyle zirvesine ulaşmıştır. Son nebî'den sonra İslâm'da ruhbanlık ve dinî makamın olmaması ve Kur'an'da sık sık akletmeye referanslar yapılıp insan bilgisinin kaynakları olarak tabiat ve tarihin vurgulanması da yine aynı gayeyi, vahiy döneminin sona erişini ifade eder.[129]

Nübüvvetin mahiyetini Allah'tan gelen vahiyle beslenen beşerî bir müessese olarak gören klasik görüşe yeni kelâm âlimleri çoğunlukla uyarken, nübüvveti bir iç "meleke" ve "istidât"la irtibatlandıranlar da olmuştur. Reşîd Rızâ'ya göre, bazı Batılı materyalistlerin, vahyi dışarıdan peygambere ilkâ edilen bilgi şeklinde değil de, o şahsın kendi iç duygu ve ilhamları ile izah etmeleri kabul edilemez. Bunların amacı gayb âlemini inkâr etmektir.[130] Nübüvvet kesbî değildir; Peygamber nebî olacağını bilmediği gibi bu amaç için kendini hazırladığından da söz edilemez.[131]

Şiblî Nu'mânî ise, Eş'arîlerin yüzeysel ve zahir ehli olarak nitelendirdiği kesimine nisbet ettiği ve sonradan yaygınlaştığını söylediği nübüvvet tarifine karşı çıkarak bu konuya başlar. Bu tarife göre nübüvvet Allah'ın istediği kimseye bahşettiği ve kesinliği için mu'cize gösterilmesinin şart olduğu bir makamdır. Gazzâlî (ö. 505/1111), Râgıb el-Isfahânî (ö. 502/1108), İbn Rüşd (ö. 595/1198), Râzî (ö. 606/1209) ve Şah Veliyullah (1703-1762) gibi kelâm ilminin önemli şahsiyetleri bu tarifi benimsemedikleri halde, gerçek görüşlerini yayamadıkları için avam arasında söz konusu nübüvvet anlayışı kabul görüp gelişmiştir.[132] Ona göre Gazzâlî ve Râzî "genel" te'liflerinde Eş'arî görüşe uygun bir nübüvvet anlayışını benimserken, entellektüel kesime hitap eden "özel" eserlerinde yüksek fikirler ve kendilerine ait tahkiklere yer vermiş, bilhassa Eş'arî görüşün yetersizliğini dile getirmişlerdir. Şiblî bu iddiasını desteklemek üzere Râzî'ye ait *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserin nübüvvet bölümünden nakiller yapar. Râzî'nin ifadesine göre nübüvveti kabul

129 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 101.

130 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 43.

131 Reşîd Rızâ, a. g. e., s. 75-76.

132 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 56-57. Şiblî'nin bu eserinin nübüvvet ve mûcize ile ilgili bölümü C. W. Troll tarafından notlar ilave edilerek İngilizce'ye çevrilmiştir. bk. Troll, The Fundamental Nature of Prophethood and Miracle", s. 90-115.

edenler iki gruba ayrılır: Birinci grup mu'cizenin peygamberin sıdkına delâlet ettiği görüşünde olup mezhep ve fırka mensuplarının çoğunluğu buna kaildir. İkinci grubun görüşü ise itikad ve amellerde hak ve doğrunun ne olduğunun önceden bilindiği, daha sonra hakka çağıran kişinin (nebî) sözlerinde bu hakîkatler görülünce, onun sâdık ve uyulması gereken bir peygamber olduğunun anlaşıldığı yönündedir. Şiblî ayrıca Râzî'nin bu ikinci görüşü akla daha yakın ve Kur'ana daha uygun gördüğünü, onun eserinden konu başlıkları nakledereк göstermeye çalışır. Ancak yaygın kelâm kitaplarında Eş'arîlerin yüzeysel ve zahirî görüşlerinin yer aldığını belirtir.[133]

Nübüvvetin rastgele bir insana değil, bazı kabiliyetlere sahip ve belli bir eğitimden geçmiş kimselere geleceği konusunda İbn Hazm, Gazzâlî, Râzî, ve Şah Veliyullah'a dayalı açıklamalar yaptıktan sonra Şiblî, bunlardan çıkan sonuç ve ortak noktaları şöyle ifade eder: Allah bazı insanlara özel kuvve ve yetenekler ihsan eder ki bu kuvveler bazı insanlarda hiç bulunmadığı gibi bazılarında muhtelif derecede kısmen bulunur. Bu ruhanî kuvveler içinde bir tanesi vardır ki buna "kuvve-i kudsiyye" veya "meleke-i nübüvvet" adı verilir. Bu kuvve nefis terbiyesi ve ahlâk temizliği ile ilgilidir. Buna sahip olan kişi olgun ahlâk üzere olup, diğer insanları da kendi tesiriyle olgunlaştırır. Bu şahıs hiç kimseden ta'lim ve terbiye görmediği halde eşyanın hakikati kendisine açılır. Hiç kimse bundan dolayı nübüvvetin gerçekliğini inkâr edemez. Nitekim peygamberler okuyup yazmadan ya fesahat, belagat, şiir ve hitabet ya da sanat, hüner, keşif ve icatta yüksek dereceler elde etmişlerdir. Hz. İbrahim, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed yalnızca hidâyet ve telkin yoluyla dünya tarihini değiştirip ahlâk felsefesinde Eflâtun ve Aristo'yu aşan prensip ve metotlar ortaya koymuşlardır.[134]

Akılcı yorumları ve modern bilimci görüşleriyle tanınan Seyyid Ahmed Han "ben nübüvveti tabiî bir şey kabul ediyorum. Peygamber daha annesinin rahmindeyken peygamberdir. Doğunca peygamber olarak doğar, ölünce peygamber olarak ölür. ...Nübüvvet diğer insânî melekeler gibi bir meleke olup,

---

133 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 79-80. krş. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VIII, 103.

134 Şiblî, a. g. e., s. 89-90. Mehr Afroz Murad'ın değerlendirmesine göre peygamberliğin tabiatı konusunda her ne kadar Şiblî Seyyid Ahmed Han gibi tabii bir din tasviri peşinde değilse de hümanist bir yaklaşım içindedir. Şiblî'nin izahlarında sanki Allah-insan münasebetinden çok insan-Allah münasebeti üzerinde durulduğu göze çarpmaktadır. Yani Allah'ın insanla irtibat kurması yerine insanın Allah'a ulaşması vurgulanmaktadır. Böylece Şiblî dinî faaliyetin merkezine insanı koymaktadır (*Intellectual Modernism*, s. 43-44).

kimde bulunursa o kişi peygamber olur" diyerek nübüvvetin metafizik, gaybî yönünü adeta ortadan kaldırır. Vahyi de beşerî kapasite ile ilişkilendirir.[135] Kelâmcılığı üzerinde doktora çalışması yapan C. W. Troll'a göre Seyyid nübüvvet konusunda felâsife'nin görüşünü kendine has bir üslupla yeniden canlandırmış, klasik kelâm öğretisinden ayrılmıştır.[136]

Seyyid Ahmed öyle görünüyor ki, Hz. Peygamber'in daha çok ilâhî kaynaklı olmayan insan tarafını öne çıkarmak istemiştir.[137] Bunda her halde çağının pozitivist anlayışının etkisi vardır. Ona göre Allah ile peygamber arasında nübüvvet melekesinin dışında mesaj iletecek başka bir vasıta yoktur. Peygamberin kalbi bizzat ilâhî tecellilere bir ayna ve vasıtadır. Bakara sûresinin 97. âyetinde geçen Cebrail kelimesi Allah'ın peygamberlerde yarattığı melekenin adıdır. Ayrıca el-Kıyâme sûresinin 17-19. âyetleri de vasıtanın olmadığına delildir.[138] Kur'an'ın gönderilmesinde herhangi bir sır bulunmayıp, Sînâ Çölü Hz. Peygamber'in kalbi, tabletler ise müslümanların kalbidir.[139]

Yeni kelâm mensupları daha çok **nübüvvetin gerekliliği** konusuyla meşgul olmuşlar, nübüvvete duyulan ihtiyacı ispatlamaya çalışmışlardır. Bu konuda kullanılan başlıca argüman şudur: İnsan aklı iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini ayırabilme kapasitesine sahip olmasına rağmen tek başına kişiyi saadete ulaştıramamaktadır. Hem dünya hem âhirete yönelik olması gereken söz konusu saadetin kaynağı olan Allah'a ibadet ve adaletli hayat tarzı ile ahiret ve amellerin karşılığı gibi hususları bilemeyecekleri için, insanlar bir yardımcı ve rehbere muhtaçtır. Bu rehber de ilâhî naslar vasıtasıyla yakînî bilgiye sahip olan peygamber

---

135 S. Ahmad Khan, "On the Mode and Nature", s. 280-281; S. Iqbal, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, s. 163.

136 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 193. Filibeli de "hasse-i nübüvvet, fıtratı beşerde meknûz ve mebâdî halinde bir isti'dâd-ı umûmî olup bir hâlet–i kemâl ile ona mazhar olan zevât-ı mümtâze bilfiil nebîdir" diyerek benzer bir yaklaşım içine girer (*Üss–i İslâm*, s. 44).

137 May, *The Evolution*, s. 87.

138 S. Ahmad Khan, "On the Mode and Nature", s. 282-283. Râzî'den vahyin gönderiliş şekli ile ilgili pasajları naklettikten sonra buna katılmadığını belirten Seyyid'e göre vahyi alabilmesi için, Allah neden peygamberlerde bir meleke yaratmasın ve önce Cebrail'e dinlettirip onun vasıtasıyla peygambere iletsin? (a. e., s. 279-280). Ancak burada Seyyid'in Şura suresi 51. âyeti gözardı ettiği anlaşılmaktadır.

139 S. Ahmad Khan, *Life of Muhammed*, s. 207.

olmalıdır. İnsanlar ne kadar akıllı olurlarsa olsunlar nübüvvet nûrundan müstağnî kalamazlar.[140]

Muhammed Abduh nübüvvete duyulan ihtiyacı kısaca iki ana madde ile formüle etmek ister. Bunlardan birincisi, insanda bütün büyük dinler ve filozoflar tarafından var olduğu kabul edilen "bekâ" isteği, diğeri de insanların cemiyet halinde yaşayabilmesi için muhtaç oldukları ahlâk, fazilet ve yüksek değerlerdir.[141]. Allah'a iman, ona ta'zim ve şükrün gerekliliğinin, hatta ahiret ve şeriatın bazı filozof ve düşünürler tarafından akıl yürütmelerle anlaşılıp tesbit edilebildiği, dolayısıyla nübüvvete gerek kalmayacağı tezine karşı, yeni kelâm âlimleri felsefî sistemlerin nübüvvetin fonksiyonlarını icra etmesinin imkânsızlığı görüşünü savunurlar. Çünkü vahiy kaynak, doğruluk ve te'sir bakımından beşerî bilgi ve fikirlerin çok fevkinde bir seviyededir. Filozofların görüşleri eksik olduğu gibi anlaşılmaları da zordur, ayrıca muhtevalarında ibadet ve bağlanma yoktur.[142]

Nübüvvete yapılan itirazları Şiblî, Fahreddîn Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinden naklen daha ayrıntılı bir şekilde şöyle sıralar: 1. Peygamberlerin öğrettikleri akılla da elde edilebileceği için nübuvvete ihtiyaç yoktur. Nitekim bir çok filozof ve düşünür vahiy ve ilham almadan aynı konularda gayet güzel açıklamalar yapmışlardır. 2. Peygamberler önceki peygamberlerin şeriatlarını neshettiklerine göre önceki kavimlerin yanlışa mecbur edilmiş olması ve o insanların dinleri uğruna savaşlara girmeleri haksızlık değil midir? 3. Dinin hedefi Allah'a iman ve iyi amel olduğuna göre nübüvvete inanmadan bu gerçekleşemez mi? 4. Yahudilik'teki tecsîm, Hıristiyanlık'taki teslîs, Zerdüşt inancındaki tesniye ve Kur'an'daki cebir ve kader konusundaki çelişkili âyetler gibi, her peygamberin dininde itiraz edilebilecek hususlar bulunmaktadır.[143]

Nübüvvetin gerekliliğinin ispatı konusunda en büyük delil olarak, Hz. Peygamber'in uygulama ve başarılarını da gösteren yeni kelâmcılar, onun herhangi

---

140 Abduh, *Risâle*, s. 76-80; İzmirli *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî İlmi't-tevhîd*, s. 29-34.

141 Abduh, a. g. e., s. 89 vd. krş. Emin, "Risâletü't-tevhîd li-Muhammed Abduh", s. 773.

142 Reşîd Rızâ *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 15.

143 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 66-67. krş. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VIII, 87-92. Şiblî Kur'an'la ilgili itirazı tercüme etmeksizin ayrıca aktararak (krş. Râzî, a. e., VIII, 91) böyle bir suçlamanın yapılmış olduğunu ve selef büyüklerinin bu iddiaları serdettiğini göstermek istediğini ifade eder. Şiblî kendi zamanındaki âlimleri bu tavırdan uzaklaşmak ve düşmanın hücumuna karşı âdeta gözleri kapatma telkininde bulunmakla suçlar.

bir dinî veya felsefî eğitim görmeden ve kimse ile temas kurmadan ilâhiyyât, meâd, görgü kuralları ve medeniyet ilkeleri hakkında hiçbir filozof, kanun koyucu ve liderin ortaya koyamadığı incelikleri bir hayat tarzı olarak sunmasını öne çıkarırlar. Ayrıca onun, cehalet, vahşet ve zulüm içinde boğulan bir toplumu ahlâk ve fazilette zirveye çıkararak yaşama biçimlerinde bir devrim yapmasını da inkâr edilemeyecek bir gerçek olarak gösterirler.[144]

Bu sebeple bizzat peygamberlerin pratik hayatları, yaptıkları ve yaptırdıkları, nübüvvetin ispatı için teorik açıklamalara ihtiyaç bırakmayacak müşahhas ispat delilleridir. Fıtrat-ı selîm sahibi bir insan peygamberin söz ve uygulamalarını lüzumsuz araştırma ve istidlâl ihtiyacı duymayacak şekilde benimser, kendiliğinden ona yönelip doğruluğuna inanır. Mevlânâ'nın dediği gibi, susuz bir kişi veya aç bir bebek kendisine sunulan su veya sütü soruşturmadan, ispat istemeden hemen alacaktır. Gazzâlî de *el-Munkiz* 'de İslâm Peygamberinin hidâyet ve irşadına bakan kişi onun nübüvvetine derhal inanacağı için, asânın yılana dönüştürülmesi ya da ayın ikiye ayrılması ile değil bu metotla nübüvvete imanın sağlanması gerektiğini vurgulamıştır.[145]

2. Mûcize Ile Ilgili Görüşler

Mûcize, nübüvvetin ispatı için klasik kelâm kitaplarında en fazla kullanılan delil olmuştur. Bâkıllânî (ö. 403/1013) *el-Beyân* adıyla mûcizenin mâhiyeti ve nübüvvete delil oluşunu ve benzeri olaylardan farkını ortaya koyan müstakil bir eser

---

144 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 113; Harpûtî, *Tenkîhü'l-kelâm*, s. 300-301; İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 40-45. İkbâl, Hz. Peygamber'den önce ve sonra insanlığın durumunu mukayese ederek bir peygambere olan ihtiyacı açıkça ortaya koyar (Rumûz-i Bîhodî, s. 20-21). İzmirli de eserinin giriş kısmında, nübüvvet bahsinde, Hz. Peygamberi'in nübüvveti konusunu işlerken onun hayat ve ahlâkını delil olarak kullanacağını haber vermektedir (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 17). Nitekim Baljon, yeni âlimler için peygamberin asıl fonksiyonu insanlara ihtiyaç duydukları rehberliği yapmak anlamındaki eğiticilik görevidir, bunun ötesinde diğer insanlar gibidir ve efsânevî özellikler aranmaz, yorumunu yapar (*Modern Muslim Interpretation*, 68). Abduh ve Rızâ'nın Hz. Peygamber'in nübüvveti konusundaki görüşleri bir makalede özetlenmiştir. bk. Saferta, "The Prophethood of Muhammad in the Writings of Muhammad Abdu and Rashid Rıda", s. 11-29.

145 Şiblî, a. g. e., s. 90-92. krş. Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, s. 54. Filibeli'ye göre de "risâlet için uzun delillerin serdi boştur. Lüzûm-i risâletin tabiî delili, enbiyânın saha-i tarihte iştigâl ettiği mevkidir. Benâberîn binlerle senedir, ekseriyet-i uzamâ-i beşeriyetin onlara ittibâ ve tekrîmâtı gibi bir emr-i vâki-i tarihî karşısında delil aramak lüzumsuz bir külfettir" (*Üss-i İslâm*, s. 42).

te'lif etmiştir. Bir şeyin mûcize statüsüne girebilmesi için, "hârikulâde" niteliği taşıması, yani mevcut tabiat kanunlarına uymayıp normal şartlarda imkânsız olması, ayrıca bir peygamber tarafından benzerini yapma konusunda meydan okuyarak (tehaddî) vukû bulması gerekir. Mûcizeler insan gücünün dışında gerçekleşen hadiseler olduğu için, Allah'ın fiilidir. Mûcizeleri hissî ve mânevî ayırımına tâbi tutan kelâmcılar, Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesinin Kur'an olduğu konusunda ittifak halinde olup, bu hususta "i'câzü'l-Kur'ân" eserleri yazmışlardır.[146]

Yeni kelâm döneminde mûcize konusuna farklı bakış açıları ile yaklaşıldığı göze çarpmaktadır. En başta mevcut tabiat kanunlarının hilâfına bir **mûcizenin imkânı** ve aklen cevâzı ile ilgili olarak yeni kelâmcılar arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve İzmirli İsmail Hakkı'ya göre mûcize aklen imkânsız değildir. Çünkü mevcut tabiat kanunlarına muhalif bir hadisenin meydana gelmesinin muhal olduğuna dair bir delil yoktur. Tabiat kanunlarına aykırı olarak vukû bulan hadiseleri (bilmediğimiz) başka bir tabiat kanununa bağlamaya da ihtiyaç bulunmamaktadır. Mevcut bütün tabiat kanunlarını koyan güç, kâinatı yaratan Allah olduğuna göre, O'nun olağan dışı hadiseler için daha önce koyduklarından farklı yeni kanunlar vazetmesi imkânsız olmamalıdır.[147]

Kâinatta değişmeyen bir "sünnetullah" ve nizam bulunmaktadır.[148] Tabiat kanunları ezelde Allah tarafından takdir edilmiş bir "sünnet-i ilâhiye"dir. İlâhî sünnet Allah'ın umûmî hikmeti sebebiyle değişmeden ve bozulmadan korunmuştur. Ancak Allâh'ın özel gâyeler sebebiyle bunları değiştirmesi aklen caizdir. Çünkü normal şartlarda tabiat kanunları değişmez olmakla birlikte bu durum zarûrî değil, mümkündür. Yani kesin ve mutlak değil farazî bir zorunlulukları söz konusudur. Nitekim Batılı filozofların bir kısmı meşhur fizik kanunlarına bile şüphe gözüyle bakarken, bazıları hiçbir kanunun sürekli doğru olmayacağını iddia etmektedir. O

---

146 Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 8-70; a. mlf., *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 39-56; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 170-174; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 568-572; a. mlf., *el-Muğnî*, XVI, 407-433; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 273-278; Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, I, 468-472; Râzî, *Muhassal*, s. 207-216; a. mlf., *en-Nübüvvât*, s. 105-140; Amidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 327-338; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 421-426; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 46-47.

147 Abduh, *Risâle*, s. 84-85. krş. Adams, *Islam and Modernism*, s. 160. Aynı görüş için ayrıca bk. Cisr, *el-Husûnü'l-hamîdiyye*, s. 43.

148 Abduh, a. g. e., s. 175.

yüzden modern felsefede de hissî mûcizelere yer bulunduğu ve asla muhâl görülmediği anlaşılmaktadır.[149]

Söz konusu yeni kelâm âlimlerine göre Allah'ın kudret ve dilemesinin, onun tabiat için koyduğu kanunlarla kayıtlı olmaması gerekir, aksi takdirde âlem kendi başına işleyen bir saat veya makina durumuna düşer. Yaratıcıyı inkâr eden materyalistler ve mekanizm nazariyesi ile onu "illet-i fâile" olarak isimlendiren diğer bazı felsefeciler bu konuda hiçbir delile sahip değillerdir. Ayrıca Batı'da bu görüşe karşı olan düşünürler de mevcuttur.[150] O yüzden, sünnet ve kanunların, onları vaz edip düzenleyen kudrete hakim olmaması gerektiği, daha sağlam bir görüştür. Kaldı ki, gayb âlemi hakkında böylesine mutlak bir mûcize nefyi ile hükmetmek ilmî değildir.[151]

Şiblî Nu'mânî ise yeni kelâm eserinde en uzun bölümü mûcize konusuna ayırarak farklı bir görüşü savunur. Ona göre Allah'ın koyduğu âdetin bozulması ve mûcizenin "hârikulâde" olması fikri doğru değildir. Bu durumda bir şeyin illetsiz ve sebebi olmadan meydana gelebileceği anlamı çıkar.[152] Bu aynı zamanda ma'lûlü olmayan bir illetin varlığı anlamına da gelir. Ayrıca hârikulâde şeylerin peygamberlere mahsus olduğu görüşü de itiraza açıktır. Eş'arîler hem büyü ve sihir ile insanın merkep, merkebin de insan suretine girebileceğine inanırlar hem de bunların hârikulâde olamayacağını iddia ederler.[153] Peygamberlerin ateşte yanmaması, taştan su çıkarması hârikulâde olaylar ise büyücülerin -Eş'arîlerin kabul ettiği gibi- bir insanı uçurmaları, merkep yapmaları, yerden su çıkarmaları, eşyayı canlandırmaları neden hârikulâde olmasın? Eğer değillerse o zaman peygamberlerin mûcizeleri de öyle büyük hadiseler olarak telakki edilemez.[154] Bu durumda mûcize

149 İzmirli, *Yenî İlm-i Kelâm*, I, 242-244 ve II, 46. İzmirlî'nin mûcizeler için yaptığı tasnif için bk. *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 37-38.

150 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 135-136.

151 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, I, 315.

152 Şiblî, *İlm–i Kelâm-ı Cedîd*, s. 61.

153 Şiblî burada bir büyücünün peygamberlik iddia etmesi halinde Allah'ı ona verdiği bu gücü yok edeceği ve bir daha sanatını icra edemeyeceği görüşünün yetersiz ve gayr-ı ma'kul olduğunu söyler.

154 Şiblî, a. g. e., s. 62.

için tek ihtimal söz konusudur ki o da bilinmeyen gizli bir sebeple ve ilâhî kanun çerçevesinde vukua gelmiş olmasıdır.[155]

Âlemdeki sebepler zinciri üzerinde derinlemesine inceleme yapılıp hakikat daha iyi araştırıldığı takdirde, Şiblî'ye göre konunun daha iyi anlaşılacak ve söz konusu zincirin fıtrat, sünnetullah ve halkullah olduğu görülecektir. Nitekim, İslâm fırkaları içinde yalnızca Eş'arîler bu zinciri inkâr etmiştir.[156] Ayrıca hârikulâdenin doğruluğunun tesbiti konusunda bazı kurallar koyan Şiblî, halk mâzur görülse de ilim adamının titiz araştırma yapması gerektiğini söyler. Bir olayın tabiatüstü olup olmaması konusunda onu nakledenler yanılmış olabileceğinden, meselâ İbn Hallikân yazdığı için, bu tür bir hadiseye hemen kesin gözüyle bakılmamalıdır.[157]

Mûcizenin câri tabiat kanunları hâricinde ve üstünde olmadığı ve nübüvvetin ispat şartı da bulunmadığı düşüncesi üzerinde ısrar etmekle birlikte, Şiblî, "fırka-i cedîde" ve "aydınlar" diye nitelendirdiği kimselerin (muhtemelen Seyyid Ahmed Han ve Aligar ekolünü kasdediyor), bütün bu olayları hemen te'vil edip Kur'an'da mûcizelerin yer almadığını söylemelerini de tasvip etmez. Zira Kur'an ve diğer semâvi kitaplarda olağan dışı hadiselerden bahsedilmekte olup, bunlar inkâr edilemeyecek kadar açıktır. Muasırların bu âyetlerle ilgili olarak yaptığı te'viller Arapça'ya vakıf olmayanları iknâ edebilirse de Arapça'da mâhir olanlar bu te'villerde hiç bir fayda ve orijinallik bulmazlar.

---

155 Şiblî, *İlm–i Kelâm-ı Cedîd*, s. 63. Abdüllatif Harpûtî bu yaklaşıma şiddetle karşı çıkar. Ona göre "Tabiîler kâinattaki bütün hâdisâtı ilel ve esbâb-ı maddiyyeye isnad etmek i'tiyâdında bulunduklarından mu'cizelerin birçoklarının vukûunu inkâr ile vukûunu itiraf ettikleri bazı mûcizelerin dahi sebeb-i maddîleri olduğunu, ve mezkûr sebeb-i maddîleri peygamberlere malûm olduğundan esbâb-ı mezkûre ile mûcizeleri istihsâl etmişlerse de, fenn-i tabîatta henüz keşf olunmadığı cihetle bizce de mechûl olduğu gibi, cemaatlarına dahi esbâb-ı mezkûre mechûl bulunduğunu ve zâhir ve hâle nazar ile mu'cize zannettikleri, hakîkatte mû'cize olmadığını za'm ve iddialarına ve ihtimâl-i mezkûra mebnî mûcizelerin sıdk-ı enbiyâya delâletleri kat'î olmaz, derler ve avâm-ı nâsın zihinlerini galata düşürmek kasdıyla bazı mûcizelere bazı esbâb-ı gayr-ı münâsibe zikr ederler. ...ve bu gibi esbâb ve ihtimâlât-ı vehmiyye ile mu'cizât-ı mezkûrenin hakâik-i bâhiresini setr etmek isterler (*Tenkîhü'l-kelâm*, s. 276-277, dn. 4).

156 Şiblî, a. g. e., s. 72. Şiblî, mûcizelerin muhtevası konusunda Eş'arîlerin dışındaki bütün mezhep ve şahısların kudret kanunları hilafına hiçbir olayın meydana gelmeyeceği görüşünde olduklarını savunur. Şiblî'nin yukarıdan saydığı örnekler dahil, Eşarîlerin tabiat kanunlarının zorunsuzluğu ve olağan üstü herşeyin imkânı konusundaki görüşleri için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VIII, 35-36 ve 38.

157 Şiblî, a. g. e., s. 72-73.

O yüzden Şiblî, Allah tarafından takdir edilen tabiat kanunlarının değişmeyeceğini peşinen kabul etmekle, bir şeyin tabiat kanunu olup olmadığı konusunda yanlışlıklar olabileceğini düşünür ve öyle her şeyin hemen tabiat kanunu olarak addedilmemesini ister. Bu amaçla o, şu soruyu sorar: Acaba bütün tabiat kanunlarını keşfedip onları tamamen anlayabilmiş miyiz? Tabiat kanunu olarak bildiğimiz şeyler gerçekten tabiat kanunu mudurlar? Yeni ilmî ve tecrübî çalışmalar daha önce bilinmeyen binlerce tabiat kanunu ortaya çıkarmıştır. Mesela Hind dervişlerinin mûcize olarak bilinen bayıltma faaliyetlerini, iradeyi kontrol altına almak suretiyle yaptıkları ortaya çıktı. Bugün aynı yolla tedavi yapılabiliyor. Eskiden mûcize kabul edilen bazı şeylerin aslında elektrik gücünden kaynaklandığı bugün ortaya çıkmıştır.[158] Şiblî, daha sonra Avrupa'daki tıbbî mûcizelerden, Batılı bilginlerin psikanaliz çalışmaları ve spirütualist faaliyetlerden örnekler verir.[159]

Buna göre Şiblî, tabiat kanunlarına aykırı olayları aklın kabul etmeyeceği konusunda mûcize inkârcıları ile birleştiği halde Kur'an'da geçen olağan üstü olayların akla aykırı olduğu görüşlerine katılmaz. Bunların zamanla meydana gelecek hadiseler ve bilimsel keşiflerle gün ışığına çıkacağını kabul eder. Onun, mûcizeleri dışlamak isteyen Seyyid Ahmed Han ile olan yaklaşım ve gaye farklılığına rağmen, onun gibi hurafelerle birlikte mûcizelere inanma eğilimini zayıflatmak ve temelde bilimsel bir düşünceyi teşvik etmek istediği anlaşılmaktadır.[160]

Mûcizelerin imkân ve vukuu konusunda daha menfi bir tutum izleyen Seyyid Ahmed hadise dayalı mûcizeleri genellikle reddeder, Kur'an'da diğer peygamberlere nisbet edilenleri de büyük zorlamalarla te'vil etmeye çalışır.[161]

---

158 Şiblî, *İlm–i Kelâm-ı Cedîd,* s. 101-102.

159 Şiblî, a. g. e., s. 103-108.

160 Murad, *Intellectual Modernism,* s. 41. Mûcize konusunda Şiblî'nin görüşlerinin Seyyid'e yakınlığı ve benzerlikleri konusunda ayrıca bk. Troll, "Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani (1857-1914)", s. 23-24.

161 Seyyid Ahmed'in "mirâc" ve "şakk-ı sadr" mûcizeleri ile ilgili görüşleri için bk. *Life of Muhammed* s. 339-73. Seyyid, Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i yarması ile ilgili ayette geçen "darabe" fiilinin burada, vurmak anlamına değil, Arabça'daki "darabe fi'l-arz" ifadesine benzer olarak denizde gitmek veya hızlanmak mânasına geldiğini savunur (Abduh da mûcizeyi kabul etmeyenlerin bu olayı med-cezirle izah etteklerini nakleder: *Tefsîrü'l-Menâr,* I, 315). Yine Hz. Yunus'un balık tarafından yutulduğu şeklinde anlaşılan ayette kullanılan "iltakame" kelimesi ağza almak manasındadır. Yutmak anlamına Arapça'da "ibtalaa" sözü kullanılır. Dolayısıyla ilgili âyetten tabiatüstünün varlığı ile ilgili bir sonuç çıkarmak sözkonusu değildir. (*Tefsir* ve *Usûl* 'den naklen Baljon, *The Reforms,* 89).

Tabiat kanunlarının varlığı, etkinliği ve değişmezliğini kabul etmekle beraber, bunun Tanrı'yı dışlayan ateist bir mânada anlaşılmaması gerektiğini, canlı cansız bütün varlıkların aşkın ve mükemmel bir varlık olan Allah'a, yani sebeplerin ilk sebebine (causa causarum) dayandığını da savunur.[162]

Mûcizenin itikâdi yeri konusu da yeni kelâm mensupları tarafından tartışmaya alınmıştır. Abduh, bu konuda yine klasik anlayışa yakın bir cizgi takip eder. Ona göre bir kişi peygamberliğini ilan edip bunu mûcize ile delillendirse ona iman etmek vacib olur. Mûcize, peygamberin peygamberliğine karşı gelme ve inanmama durumunda meydana gelebilir ve bu durumda onu gösteren kimsenin peygamber olduğuna delil teşkil eder. Allah'ın, peygamberlik iddiasında bulunan bir yalancıya mûcize gösterme imkânı sağlaması ise muhâldir. Çünkü o zaman yalancıyı tasdik etmiş olur. Sihir ve benzeri şeyler daima mevcut şartlarda mümkün olan şeylerdir ve mûcizelere benzemezler, onlarla kıyaslanamazlar.[163] Reşîd Rızâ da, Allah'ın, mûcizeleri peygamberlerinin doğruluğuna delil kıldığı gibi, onlar yoluyla hem tabiatın kendi iradesine bağlı bulunduğunu, hem de insanlara gerçekleşmesi uzak görünen şeylere ulaşmanın muhal olmadığını öğrettiğini belirtir.[164] İzmirli'ye göre de mûcize "sıhhat-ı nübüvvete delâlet eden alâmetlerden biri"dir.[165]

Şiblî, mûcizenin, delil oluş yönüyle itirazlara hedef teşkil ettiğini öne çıkarıyorsa da, vukû bulduğu zamanda yaşayan insanları bağlayacağını söyler. Sonraki nesillerin rivayet yoluyla bilgi sahibi olmaları imkân dahilinde görünmekle birlikte, bu sefer rivayetlerin kesinlik ifade edip etmedikleri sorusu karşımıza çıkar.[166] Ona göre "eğer hârikulâde şeyler göstermek peygamberlik delili ise, o takdirde yaptığı şeyin benzeri kendi döneminde meydana getirilemeyen her kişiyi

---

162 Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammed*, s. x.

163 Abduh, *Risâle*, s. 84-86.

164 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 155.

165 İzmirli kitabının girişinde yazdığı bu ifadenin devamında "tafsilâtı nübüvvet bahsinde gelecektir" demekle beraber (*Yeni İlm-i Kelâm*, I. 58), söz konusu bölümü te'lif edemediği bilinmektedir. Abdüllatif Harpûtî ve Hüseyin el-Cisr de mûcizenin, nübüvvetin en büyük delili olduğu görüşündedirler (*Tenkîhu'l-kelâm*, s. 173-174; *el-Husûnü'l-hamîdiyye*, s. 45-46).

166 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 63-64. Şiblî'ye göre mütevatir haber kesinlik açısından en üst mertebede olmakla beraber, meselâ diğer din mensuplarının tevatür derecesindeki bilgilerini Kur'an'la reddediyoruz. Aynı şey Kur'an'a muhalif mûcizeler için de geçerli olabilir.

peygamber kabul etmek gerekir".[167] Halbuki nübüvvet için ilk önce mûcizeye baş vurulmaması gerektiği gibi, hissî mûcizelerle nübüvvetin gayesi arasında da doğrudan bir bağlantı yoktur. Nasıl ki birinin mühendis olduğunu ispat etmek için 20 gün hiç bir şey yemeden aç kalabileceğini iddia etmesi iddiasına bir katkıda bulunmayacaksa, mesleği dünya ve ahiret saadeti konusunda rehberlik olan bir peygamberin delil olarak elindeki sopayı ejderha yapabileceğini söylemesi, hayret verici de olsa peygamberliği için pek bir şey ifade etmez.[168] Kur'an'ın sübutu kat'î olduğu için, onda zikredilen mûcizelerin kabulü vâcib olmakla birlikte bunlarla ilgili kullanılan lafızların delâletleri açısından kat'î olup olmadıklarının tesbiti gerekir. Nitekim Ebû Bekir el-Asam (ö. 200/816), Kaffâl (ö. 365/976) ve Ebû Müslim el-Isfehânî (ö. 322/934) gibi âlimler, Kur'an'da mûcizeye çok az yer verildiğini ve zikredilenlerin de tartışma konusu edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Şiblî'ye göre sonuç olarak, Eş'arîler ve kendi zamanındaki müslümanların çoğunluğu âdeta "muhâl" ve "gayr-i mümkin"i içine alan bir mûcize anlayışı geliştirmişlerse de, bu düşünceye destek verilmesi asla düşünülemez.[169]

Bu ihtilaflar yanında[170] son dönem kelâm âlimleri, **mûcizelerde hissî/kevnî ve aklî/mânevî ayırımı**na gidip mânevî olanlara daha fazla kıymet verme konusunda ittifak halindedir. Abduh'a göre bizzat Kur'an kendisini herkese açıklamaktadır. Ayrıca Kur'an'ın zahirine uymayan mûcizeleri savunmaya ihtiyaç

---

167 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 63.

168 Şiblî, a. g. e., s. 64. Şiblî mu'cize'nin nübüvvet için bir delil ve şart olmadığı görüşüne destek olmak üzere Gazzâlî'nin "nübüvveti asânın yılana dönüşmesinde ya da ayın yarılmasında değil, yakîn bilgide ara" ve Şah Veliyullah'ın "mûcizeler veya halkın taleplerini yerine getirmek nübüvvetin aslından değildir" şeklindeki sözlerini nakleder (a. e., s. 77). krş. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 54; Şah Veliyullah, *Hüccetüllahi'l-bâliga*, I, 85. İbn Rüşd'e göre de havâssın nübüvveti tasdîk ve kabulü "semâî" mûcizeler ile değil, peygamberlerin gayptan bildirdikleri ve bütün insanların saadeti için gerçekleştirdikleri şeylerle olur (*Tehâfütü't-tehâfüt*, I, 776). Ayrıca bk. İbn Rüşd, *el-Keşf*, 112-116.

169 Şiblî, a. g. e., s. 112. Mûcizeye kapıları kapatmak isteyen Seyyid Ahmed Han Kur'an'da şeklî ve edebî mûcizeyi de kabul etmez. Ona göre, Kur'an'ın i'cazını dil ve edebiyatına indirgemek zayıf bir argümandır. Her ne kadar Kur'an'ın "fesâhat ve belâgat"ı eşsiz ise de Kur'an'ın asıl üstünlük ve fevkaladeliği onun aynı zamanda hem dâhi insanlara hem halka rehberlik yapabilmesi, "hidayet" kaynağı olabilmesidir.. Bu şekilde başka bir kitap yoktur. (S. Ahmad Khan, "Lecture on Islam", 326-327; krş. Dar, *Religious Thought*, 234).

170 Baljon, mûcizeler konusunda son dönem İslâm âlimleri arasında üç farklı eğilimin göze çarptığını tespit eder: Bütün tabiatüstü olayları inkâr etmek; vukû bulma ihtimaliyle beraber akide ile ilgilerini en aza indirmek; Olmalarının mümkün olduğunu ispata çalışmak (*Modern Muslim Koran Interpretation*, 63).

yoktur.[171] İzmirli de kelâmcıların çoğunun, hissî mûcizelerin imkânını ispat etmekle beraber bu mûcizelerden çok mânevî mûcizelere önem verdiğini bildirir.[172] Reşîd Rızâ'ya göre hadisçilerin muttasıl ve mürsel olarak rivayet ettikleri Rasûlullah'a ait kevnî (hissî) mûcizeler, iman edilse de, dinin sıhhatı için delil ve insanlara dini telkin için bir araç olarak görülmez. Çünkü Allah Hz. Muhammed'in nübüvvetini ilim ve akıl kaideleri üzerine kurmuştur. Bu dine girmek için mûcizelerin sâdır olmasını beklemek gerekmez. Allah ona nübüvvetinin delili olarak, hidâyeti, ilimleri, lafzî ve ma'nevî i'câzı, geçmiş ve gelecek haberleriyle Kur'an'ı vermiştir.[173] Hissî mûcizeler Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risâleti için hüccet değil, zor zamanlarda Allah'ın ona ve ashâbına olan yardımlarıdır. Bunlar çoğunlukla savaş ve saldırı durumlarında vukû bulmuşlardır. Mûcizelerin muhatabı genellikle muannid inkarcılarla esrarengiz olaylara boyun eğme temayülünde olanlardır. Bugün de tabiatları gereği çoğu insanlar sahirlerin, medyumların telkinlerine boyun eğmektedirler.[174] Hissî mûcizeler görülüp inanılmakla beraber, Kur'anî mûcizelerin çoğu, ilim ve teknikteki gelişmeler sonucunda anlaşılması mümkün olacağı için, Kur'an'ın indiği dönemde muhatapları tarafından farkedilememiş ve bilinememiştir. Kâinatın aslı, yaratılışı, işleyişi ile tabiî ve biyolojik hadiselerle ilgili Kur'an tesbitleri bunlara dahildir. Bunlar nesillere hitap edecekleri için daha mühimdir.[175] Özetle Hz. Peygamber'in nübüvveti hissî mûcize

---

171 *Tefsîrü'l-menâr*, III, 293. Abduh, Hz. Peygamber'le birlikte mûcizeler devrinin sona erdiğini, İslâm diniyle insanlığın tufûliyeti bitirip rüşt çağına eriştiğini de savunur. (bk. a. e., I, 314-315). Ferîd Vecdî "Tashîhu'l-i'tikâd" başlığı altında insanlığın tufûliyet derecesinde bulunduğu bir dönemin bulunduğunu, ancak aklın kuvvet kazanıp insanlığın olgunluğa erdiği bu zamanda mûcize ve garip şeylerin gereğinin kalmadığını ifade eder. Nitekim şüpheler artık ilimden gelmektedir. Ayrıca spritizma ehli (ruhçular) bugün öyle tabiat dışı şeyler yapmaktadırlar ki, bilmeyenler hemen bunların mûcize olduğuna hükmeder (*el-Medeniyye ve'l-İslâm*, s. 90). Abdüllatif Harpûtî de önceki peygamberlere hissî, son peygambere ise onların yanında aklî mûcizelerin verilmesini aynı şekilde insanlığın aklen tekâmülü ile açıklar (*Tenkîhü'l-kelâm*, s. 298-299, dn. 6).

172 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 17.

173 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 35-36.

174 Reşîd Rızâ, a. g. e., s. 36-37. krş. İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 37.

175 Reşîd Rızâ, a. g. e., s. 242. Rızâ'ya göre Kur'an'da geçen Hz. Mûsâ ile Hz. İsâ'nın mu'cizeleri arasında bir ayırım söz konusudur. Birincisi mahzâ Allah'ın kudretiyle vuku bulduğu için herhangi bir sebep ve izahı yoktur, diğeri ise ruhî kuvvetlerle ilgili bazı istidât ve faaliyetlere tabi olabilir. Birincisine tekvînî, diğerine kesbîye benzer ruhânî ismi verilebilir (a. e., s. 145-148).

ve gariplikl̇erle değil, ilmî ve aklî bürhanlarla sabit olup bunların bütün zamanlarda geçerliliği devam eder.[176]

Şiblî, Kur'an'ın hissî mûcizelerle ilgili tavrının, bunların itikadî değeri konusunda bize ışık tutabileceğini düşünür. Ona göre insanların peygamberlere yönelik mûcize beklentisi, İslâm öncesi toplumlarda başlayıp alışkanlık haline gelmiştir. Mekke insanları da peygamberliğini bildiren Hz. Peygamber'den aynı şeyi bekliyorlardı. Müşriklerin bu talepleri, "...kendisine Rabbinden bir mûcize (mûcizeler) indirilmeli değil miydi?.." (el-En'âm, 6/37; Yûnus. 10/20; er-Ra'd, 13/7, 27; el-Ankebût, 29/50), "...Rabbinden bize bir mûcize getirmeli değil miydi?" (Tâhâ, 20/133) gibi hem genel ifadelerle, hem de Peygamber'den neleri istediklerinin detaylı bir listesi halinde (el-İsrâ, 17/90-93) Kur'an'a da yansımış, ancak bu taleplerin hemen akabinde Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamber'e "De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri yanımdadır, demiyorum! Gaybı da bilmem, size ben bir meleğim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunan Kur'an'a uyarım..." (el-En'âm, 6/50), "De ki: Ben Allah'ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiç ber fenâlık dokunmazdı, ben sadece inanan topluluk için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim" (el-A'râf, 7/188), "...sen ancak bir uyarıcısın..." (er-Râ'd, 13/7), "...mûcizeler ancak Allah nezdindedir, ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım" (el-Ankebût, 29/50), "...elçi bir insandan başka bir şey miyim?" (el-İsrâ, 17/93), "...De ki: Şüphesiz Allah mûcize indirmeye kâdirdir, fakat onların çoğu bilmez" (el-En'âm, 6/37), şeklinde cevap vermesi istenmiştir.[177]

3. Modern Bilim ve Felsefe Karşısında Vahiy

Yeni kelâm âlimleri pozitivist-materyalist dünya görüşleri ve çeşitli felsefî itirazlar karşısında **vahyin imkânı** konusunu ağırlıklı bir şekilde ele alma ihtiyaçlarını duymuşlardır. Burada işlenen ana tema, duyuların dışında bir muhtevaya sahip olan vahyin muhal olmamasıdır. Yani vahyî bilgide ve onun Allah

---

176 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 38. Rızâ'ya göre yahudi ve hıristiyanlar bu asırda kendi dinlerindeki mûcizelere cephe alıp bunlarla iknâ olamamaktadır, öyle ki, gâyet aklî olan Kur'an'da, Mûsa ve İsâ'nın bazı mûcizeleri yer almasaydı, hür Batılılar Kuran'a daha çok yönelip daha fazla ihtidâ edeceklerdi (a. e., s. 30).

177 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 74-76.

tarafından seçilen bazı insanlara aktarılmasında aklen bir imkânsızlığın bulunmamasıdır. Yeni kelâm döneminin önde gelen isimlerinden Muhammed Abduh'a göre, duyular dışında bilgi kabul etmeyen, hatta bunlarda da tereddüt eden kişiler cehalet içindedir. Bu insanların vahiyle gelen bilgilere karşı olumsuz tutumları, sorumluluk yüklenmekten kaçınmalarından kaynaklanmakta, dinî emirler bazı nefsânî zevklerden mahrum bıraktığı için onlarda tedirginlik yaratmaktadır.

Normal insanlar arasında anlayış ve derece farkı olduğunu herkes kabul ettiğine ve bazı kişilere yüksek kabiliyetler verildiği bir gerçek olduğuna göre, Allah'ın her bakımdan üstün özelliklere sahip bulunan bazı kullarına rabbânî vahyini vermesini mümkün görmemek akl-ı selîme uygun düşmez. Peygamberler doğuştan temiz bir fıtrata sahip insanlardır. Bunların yaratılıştan gelen kabiliyetle, ruh dünyaları o şekilde gelişir ki başkasının öğrenmek ve okumakla elde edemediği hakikatleri görebilir ve alabilir duruma gelirler. Böylesine artık, Allah, vahiy adı verilen ilâhî bilgiyi gönderir ve insanlara bildirmekle onu yükümlü tutar.[178]

Nübüvvetin aklen mümkün hatta gerekli olduğu şeklindeki yeni kelâmcıların görüşü yukarıda nakledilmişti. Bu durumda akıl peygamberlere imanda önemli rol oynamaktadır. Ancak Abduh'un ifadesine göre bir peygamberin peygamberliği ve doğruluğu kesinleştikten sonra onun getirdiği her şeyin kabul edilmesi, hatta bazı şeylerin gerçek manasına nüfuz edilemese de ona inanılması gerekir. Peygamberlerin getirdiği öğretilerde aklın anlamadığı şeyler göze çarparsa o zaman ya yoruma tabi tutulur ya da gerçek anlamı Allah'a bırakılarak teslim olunur.[179] İzmirli bunun gerekçesini şöyle formüle eder: Şer'î bilgide aklın bilemeyeceği, ispat edemeyeceği şeyler olabilir, ama reddedeceği şeyler olmaz.[180]

Yeni kelâm temsilcilerinin, vahyin doğruluğunu göstermek ve kabulünü sağlamak için en çok başvurdukları şey, **Islâm vahyinin akıl ve ilme uygunluğu** tezi olmuştur. Çünkü kendi dönemlerinde Batı'daki yönelişin etkisiyle

---

178 Abduh, *Risâle*, s. 108-114.

179 Abduh, a. g. e., s. 128-129. Klasik ifadeyle akıl ile naklin tearüz etmesi halinde (Reşîd Rızâ'nın belirlemesi ile kat'î) akıl, naklin zahirine tercih edilir. Nakil ya Allah'a havale edilir, ya da te'vil edilir (Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 52). Abduh vahyin akıl tarafından yorumlanmasını kabul ederken hiç bir zaman aklı vahyin üstüne çıkarmamıştır (Badawi, *The Reformers*, 50). Onun bu konuda Mu'tezile'den farkı, akla önem vermeyi mezhebe mal olmuş ve kalıplaşmış görüşleri desteklemek maksadıyla yapmamasıdır (Şehâte, *Menhecü'l-İmâm*, 84).

180 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 52.

en geçerli kriter bilimdir. Bu konudaki metotları ise, diğer din ve medeniyetlerle İslâm arasında mukayeseler yapmak yönündedir. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı'nın beyanıyla İslâm dini, taklitten ve benzeri bütün bağlardan kurtardığı akla bağımsızlığını kazandırmış, ayrıca dünya saadet ve refahının elde edilmesi yolunda onu serbest bırakmıştır.[181] İslâm'dan önce ise, dini anlama ve açıklamada aklın kullanılmasına karşı çıkılmış, hatta din akla düşman gibi gösterilmiş, böylece yanlış fikirlere düşülmüş ve herşeyi mûcizelerle izah etme alışkanlığı ortaya çıkmıştır. Halbuki Kur'an'ın gelmesiyle dinde diğer kitaplarda olmayan bir metot tatbik edilmeye başlanmıştır. Çünkü Kur'an, haber verdiği konularda bizden teslimiyet istemez, konuyu açıklarken delillerini de beraberinde verir. Hatta muhalif görüşleri de zikreder ve bunların eleştirisini yapar. Bu sebeple akla hitap edip düşünmeyi öne çıkarır. Kâinatı incelemeye ve onda değişmeyen bir kanunun (sünnet) bulunduğunu keşfetmeye davet eder.[182]

Böylece din ile akıl ilk defa bir peygamber vasıtasıyla kutsal bir kitapta kardeş oldular. Nitekim bütün müslümanlar Allah'ın varlığı ve nübüvvetin ancak akıl yoluyla inanılacak konular olduğunda ittifak etmiştir. Akla önemli rol veren Kur'an'da haberî sıfatlar ve müteşâbih âyetlerin varlığı, insanların düşünme alanını genişletmek içindir. Çünkü İslâm dininde yaratıkları araştırma çağrısı hiçbir kayıt ve şarta bağlı değildir. Zira doğru düşünme ve araştırmanın Allah inancına götüreceği bilinmektedir.[183] Ayrıca İslâm dini, doğru ilimlerin düşmanı değil, aksine teşvikçisidir. Allah'ın kitabı ve O'nun yaratıklarının ilmi birbirini desteklemektedir.[184]

Bununla birlikte vahyi dışlayan tek başına akılcılığın insana bir fayda vermeyeceği de vurgulanmıştır. Batı'daki sosyal çöküntü de, aşırı maddecilik ve dini dışlamaktan kaynaklanmaktadır, o yüzden sadece ilimde ilerleme yeterli

---

181 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 14-15.

182 Abduh, *Risâle*, s. 5-7. İslâm vahiyle aklı sınırlamayıp, Kur'an'ın üçte bir, hatta yarısı düşünme ve mukayeseye teşvik ayetleriyle doludur. (Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 47). Ancak Abduh'a göre bu demek değildir ki akıl hiç bir şeye itaat etmeyecektir. Akıl Allah'ın hükmü önünde eğilecek ve din tarafından çizilen sınırda duracaktır. Kendisine tayin edilen saha içerisinde aklın faaliyetleri için her hangi bir sınırlama yoktur (a. e., s. 159).

183 Abduh, *Risâle*, s. 7-8.

184 İzmirli, a. g. e., I, 14.

olmayıp, ilimle dini cem' etmek gerekir.[185] Çünkü, akıl tecrübe dünyasında ancak görünen olayları bilir. Bir şeyin künhüne ulaşmak çoğu zaman akıl için zor ya da imkânsızdır. Görünmeyen mevcutlar konusunda ise aklın kapasitesi çok sınırlıdır. Akla tereddütlü gelen şey vahiy yoluyla sağlamlaşır. Ayrıca insanlarda aklın kapasitesi farklılık gösterdiği ve herkesin aynı derecede bir şeyi idrâk etmesi mümkün olmadığı için, daha güçlü bir yol gösterici olmak üzere vahiy zorunlu hale gelmektedir.[186]

Ancak yeni kelâm mensupları arasında akla ve modern bilime aşırı derecede güven duyan, âdeta onu ve bilimsel sonuçları herşeyin üstünde tutanlar da vardır ki, bunların başında Seyyid Ahmed Han gelir. Ona göre bir dinin doğru olup olmamasının ölçüsü, temel ilke olan "tabiat"ın realitesine ve kanunlarına uyup uymamasıdır. Onun burada kasdettiği modern bilimin kanun olarak takdim edilen sonuçlarıdır.[187] Seyyid Ahmed'in 1869-70 yılındaki İngiltere ikametinden sonra bu görüşlere sahip olduğu kaydedilmektedir. Çünkü bundan sonra yazdığı eserlerinde artık tabiat üstü müdahaleyi dışlamış, bütün varlıkların evrensel, tek ve değişmez olan, insan aklının kavrayabileceği tabiat kanunları sistemine göre yönetildiğini savunmuştur.[188] 1870 yılında yazdığı bir mektupta da, müslümanların taklitten vazgeçip modern bilimin meydan okuyuşuna göre vaziyet almaları gerektiğini, bunu yapmadıkları takdirde yok olacaklarını kaydetmiştir.[189] Öyle anlaşılıyor ki Seyyid, bilimsel akılcılığın sadece olumlu sonuçlarını gözönüne alıyor, bunun, Batı'da dine karşı yol açtığı şüphe ve uzaklaşmayı farkedemiyordu.[190]

---

185 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 156-157.

186 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47-50. Aklın tek başına yetersizliğini en sık vurgulayanlardan biri İkbâl'dir. Bu düşüncesini bir manzûmesinde şöyle ifade eder: "Bizim aklımız "ebed"i kavrayamaz / O, türlü mücadelelerle "bir"i bin yapar / O topaldır, sükûnu sever / İçi görmez, dışa gönül bağlar" (*Gülşen-i râz*, s. 15). "...Bir müddet Aristo'ya dost ol, onu tanı, bir müddet Bacon'ın sazına uy / Lakin onların makamında durup kalma, geç / Bu konakta gâib olma; ileri yürü / Azı çoğu bilen; ma'den ve denizin içini tanıyan akla ulaş" (a. e., s. 17).

187 Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammed* (Preface), s. ix-x.

188 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 183-184.

189 *Mektubât*"tan naklen Hussain, *Syed Ahmad Khan*, s. 79-80.

190 bk. May, *The Evolution*, s. 87. Nübüvvet melekesi ve hârikulâdenin reddi gibi akılcı eğilimlerini yukarıda gördüğümüz Şiblî'nin ise akıl ve nakil, yahut din ve bilim münasebeti ile ilgili tavrı, sonradan değişiklik göstermiştir. Şiblî önceden de dinî inançların tam bir bilimsel kesinliğini aramamış, ancak Batı bilimine hayranlığını da gizlememişti. Fakat zamanla dinî meselelerin bilimsel anlayışa endekslenemeyeceği

Yeni kelâm temsilcileri vahyin imkân ve lüzûmunu savunmakla birlikte zamanlarının modern bilim ve tekniğini de göz önüne almışlar, kendilerine ulaşan bilgiler ışığında Kur'an vahyini yorumlamaya, önceki müfessir ya da kelâmcılarda rastlanmayan yeni izahlar yapmaya çalışmışlardır. Bu ihtiyaç kendilerini aynı zamanda klasik kelâm'da da var olan **te'vil** konusuyla ilgilenmelerine sevketmiştir. Şiblî Nu'mânî, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve ondan sonra gelen âlimlerin bazı şartlarla te'vili kabul ettiklerini, Kur'an'daki zahirî ifadenin altında başka manâların olabileceğini ifade ederek, bunun tatbikiyle birtakım itirazların ortadan kalkmış olacağını savunur.[191] Ancak ona göre, her dilde var olan mecâz ifadelerin ikinci manalarının, asıl mâna olduğu unutulmamalıdır. O yüzden herhangi bir anlam değiştirme (te'vil) olmaksızın meselâ "el açıklığı" tâbirini cömertlik olarak tarif etmek ve açıklamak gerekir. Bunda dil açısından herhangi bir engel şöyle dursun zorunluluk bulunmaktadır. Aksi takdirde zahiri mânanın caiz veya muhal oluşunun ölçüsü birçok zorluklar çıkartacaktır. Nitekim tarihte çoğu defa bu konu ihtilaf sebebi olmuştur. Mesela Hanbelîlere göre Allah'ın cihet sahibi olması, Eş'arîlere göre ölünün kıyamet gününde koç şeklinde dirilmesi muhal değildir.[192]

Şiblî, bazı âlimlerin te'vil yapmakla birlikte akla aykırı görünen zâhirî ma'naya da cevaz verip onu muhal görmemelerini uygun bulmaz. Ona göre bu tavır sonradan karışıklığa ve hurafelerin yerleşmesine sebep olmuştur. Bilhassa bazı rivayetlerde birtakım hadiselerin gayr-i tabiî ve tasvirî ifade edilmesinden cesaret alan kişilerin, "falan adam deniz suyunu süte çevirdi", "falan meczup uçtu" ve "falan veli şu kadar kişiyi diriltti" gibi sözlerine, bugün müslümanlar arasında

görüşüne daha fazla kânî olmuştur. Kişinin ilimle, ancak inanmaya gerekli şartları hazırlayabileceği, zira dinî motiflerin tecrübî değil tasdikî olduğu anlayışına varmıştır (krş. Murad, *Intellectual Modernizm*, s. 56).

191 Ancak Şiblî'ye göre zahiri mânanın uygun olup olmadığı konusu kişilere ve bizzat te'vil edilen şeye göre değişebileceği için Gazzâlî bile birçok ayeti te'vil ettiği halde örneğin haşrin cismâniliğini te'vil edenleri tekfir etmiştir. Öte yandan aynı Gazzâlî, Hz. Meryem'e Cebrail'in gelişini veya cansız varlıkların Allah'ı tesbihlerini ya da yaratma sırasında Allah'ın "ol" emrini zahirî şekliyle anlamayabiliyor, zâtî değil de "hâl" olarak telakki ediyor. *İhyâ* ve diğer kelâmî eserlerde mizan, sırat gibi kavramları zahirî anlamda almayı uygun görürken *Cevâhir* ve *Madnûn* gibi eserlerinde pekâla aynı şeyleri te'vil etmiştir. Dolayısıyla kelâm âlimlerinin kendi prensiplerine ne kadar sadık kaldıklarının araştırılması gerekir. Şiblî, en büyük kaynağı olan Gazzâlî'nin te'ville ilgili bu tutumunu muhataba göre çifte metod kullanmasıyla izah eder. bk. *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 163-165, 168-169. krş. Gazzâlî, *el-Madnûnu bihi alâ gayri ehlih*, s. 156-158.

192 Şiblî, a. g. e., s. 165. Şiblî'nin içine sindiremediği husus, büyük hürmet duyduğu Gazzâlî'nin Allah'a cihet nisbet eden Hanbelîlere gösterdiği müsâmahayı filozoflara haşrin ruhâniliği konusunda göstermemesidir. Şiblî, "neden ve niçin İmâm onları tekfir etmektedir?"diye sorar.

hemen inanılmaktadır. Eş'arîler de teorik olarak bunları muhal görmediğinden, halk arasında böyle şeyler kolayca yayılmaktadır.[193]

Şiblî'ye göre asıl dikkate alınması gereken husus şudur: Kur'an Allah kelâmı olmakla birlikte, Arap dilinde nazil olduğu için Arapça'da bulunan bütün husûsiyet ve kaidelerin onda da bulunması gerekir. Onda mecâz, istiâre ve teşbihlerin her çeşidi yer almaktadır. Dolayısıyla te'vil olarak isimlendirilen birçok izah ve açıklama aslında te'vil değildir. Çünkü çoğu sefer, zannedildiği gibi zahirî mâna terkedilmemiştir. Bir kelimenin aslî mânasından başka bazen on veya yirmiye kadar varan anlamı bulunabilmekte ve dilde hepsi de kullanılmaktadır. Eğer kelimeleri tek manaya indirsek lügat kitaplarının hacmi yarıya hatta dörtte bire iner. Öyleyse kullanılan bu mânaların hepsi zahiri mânadır ve yapılan iş te'vil değildir.[194]

Yeni kelâm âlimlerinin te'vil konusunda takip ve teşvik ettikleri yol, Kur'an ve bilim arasında münasebet kurmaktır.[195] Ancak şurası bir gerçektir ki yeni kelâmcılar tevil yaparken zaman zaman fazlaca o dönemin pozitivist ilim anlayışının etkisinde kalmışlar, Kur'an'daki her şeyi duyular dünyasının kalıplarına indirgemeye çalışmışlardır. Abduh, meleklerin, bilemeyeceğimiz ruhânî varlıklar olduğunu tasrih etmekle beraber, eğer bazılarını iknâ edecekse tabiat kuvvetleri ile yorumlanabileceği, çünkü gerek melekler, gerekse tabiat kuvvetleri görünmez olduğundan, bunun sonuçta pek bir şey değiştirmeyeceği şeklinde ifadeler kullanmıştır. Ona göre eğer bir insan kalben bu yorumla tatmin oluyorsa dinen bir mahzuru yoktur.[196] Şiblî de çağdaş felsefe ve bilim nazarından, diye başlayarak,

---

193 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 166.

194 Şiblî, a. g. e., s. 166-168. Şiblî "Kıyamet gününde bazılarının namazı kör, cılız, topal olarak gelecek" şeklindeki rivayetlerin aslında namazın eksik kalmaması gerektiğini ifade ettiği halde, Batıniyye tehlikesi sebebiyle kelâmcılar tarafından te'vil edilmediğini belirtir (*İslâm'ın Fikir Kılıcı Gazzâlî*, s. 137).

195 Şeyhülislâm Musa Kâzım, "...ne gariptir ki bizler o Kitâb-ı Mübîn'in bu gibi âyâtı beyyinâtını fünûn–ı hâzıraya tevfîka ve bu suretle erbâb-ı fenden olan ve zihinleri birtakım teşvîşât ile mâlî bulunan evlâd-ı vatanımızı, Şeriat-ı Garrâ-i Ahmedîyye ahkâmını seve seve kabûle sevk ve teşvîke sarf-ı himmet etmiyoruz" diye şikâyette bulunur (*Külliyât*, s. 34).

196 bk. *Tefsîrü'l-menâr*, I, 266 vd. Reşîd Rıza, Abduh'un da bu çözüme pozitivist kafaları etkilemek için vardığını bildirir. S. Ahmed Han, melek tâbirinin eski Araplarda tabiat kuvveti olarak anlaşıldığını daha kesin bir dille ifade eder (*Makâlât* 'tan naklen S. Ikbal, *Islamic Rationalism*, s. 177).

melekleri rüyâ türü varlıklar olarak nitelediği gibi insanî gizli güçler olarak da te'vil etmiştir.[197]

Ayrıca *Tefsîrü'l-menâr* 'da Abduh'a atfen, cinlerin muhtemelen görünmeyen canlı varlıklar olan mikropların bir cinsi olabileceği[198], insanların sadece Hz. Âdem'den değil ırkları sebebiyle çeşitli insan orijinlerinden gelebiliceği[199], Hz. Meryem'in İsâ'ya babasız hamile kalmasının, gelen ilâhî habere kuvvetli imanın tabiî psikolojisi ile izah edilebileceği[200] ve benzeri ifadelere de yer verilmiştir. Abduh'a göre Kur'an'a ve içindeki amelî şeriata inanan, ancak bazı gaybî haberleri anlamakta güçlük çeken felsefî kafalı kişiler, bunları kendi ilmî düşünme kapasitelerini tatmin etmek üzere te'vil edebilir ve bundan dolayı imanına bir zarar gelmez.[201] Abduh'un bu görüşündeki çıkış noktası, müslümanların ilmen sabit olmuş konularda erbâbı ile çekişmeye veya bazı haber-i vâhid rivayetlerini doğrulamak için ilimde delili olmayan bir şeyi savunmaya girişmemeleri gerektiğidir. Ona göre Kur'an'ın ilimle çekişmekten münezzeh olduğu gözler önündedir.[202]

Seyyid Ahmed Han, yeni kelâm mensupları arasında, vahyî bilgiyi aklîleştirmek için en aşırı te'villeri yapan kişidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi cinleri "bedevi insanlar" olarak anlayabilen Seyyid'e göre Kur'an'da zikredilen Âdem bir şahsı değil, bütün insanlık için bir sembolü temsil eder. Hz. Âdem'in cennetteki ilk ikâmeti, insanın şuur-öncesi ilk döneminin tasviridir. Melekler tabiat kuvvetleridir. Meleklerin insana secde etmesi, insanın tabiat güçlerine hakimiyet kuracağının göstergesidir. Şeytan insanın kendi içinde olup kötü huyları manasındadır.

---

197 *Sevânih* 'ten naklen Murad, *Intellectual Modernizm*, s. 49-50 ve 53.

198 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, III, 96 ve VII, 319. Seyyid Ahmed'e göre ise Kuran'daki cin kavramı medenî olmayan, bedevi insanlar yerine kullanılmıştır. İslâm'dan önceki Araplar arasında bu kullanımın bulunduğunu belirterek, Kur'anda'da cin kelimesinin ins'le beraber gelmesi öncekinin bedevî diğerinin ise medenî insan yerine kullanıldığını gösterir (Baljon, *The Reforms*, s. 89-90). Yine Kur'an'da zikredilen Hârût ve Mârût da melek değil iki müttaki insandır (Dar, *Religious Thought*, s. 237).

199 Reşîd Rızâ, a. g. e., IV, 323-326.

200 Reşîd Rızâ, a. g. e., III, 309.

201 Abduh, *Risâle*, s. 202.

202 bk.*Tefsîrü'l-menâr*, III, 96. Ancak burada Abduh'un farkı, bu yorumu bir ihtimal olarak düşünmesi, kendinden sonraki bazı tefsircilerin yaptığı gibi "Kur'an'ın kasdettiği budur" şeklinde kesin bir dil kullanmamasıdır. Abduh'un amacı İslâm'ın bilimsel araştırmalara toleranslı olduğunu ve bilimin iddialarıyla çürütülemeyeceğini göstermektir. krş. Jansen *The Interpretation*, s. 34.

Âdem'in şeytana uyması bedenî özelliklerini keşfetmesi demektir.[203] Seyyid'e göre Kur'an'ın ifadesinden, Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i yarması değil denizi tabiî olarak geçmesi, Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulması değil ağza alınarak sahile taşınması anlaşılır.[204]

"Bana dua ediniz size icâbet edeyim" (Gâfir, 40/60) meâlindeki âyet hususunda *ed-Duâ ve'l-isticâbe* adlı bir risâle de yazan Seyyid dua eden herkesin duasının kabul edilmediği gerçeğinden hareketle alışılmamış pozitif bir yorumda bulunur. Ona göre dua herhangi bir ilâhi müdahaleyi getirmez. Ancak dua sırasındaki konsantrasyon sebebiyle kişi zihnen o mesele ile daha yoğun bir şekilde ilgilendiği için, daha fazla güç ve sabır kazanmış olur, dolayısıyla başarma imkânı artar. Bu konu Seyyid Ahmed'in en aşırı görüşü olarak telakki edilmiştir.[205]

Buna karşılık Kur'an'ın aşırı bilimsel bir yaklaşımla te'vil edilmesini doğru bulmayan yeni kelâmcılar da olmuştur. İzmirli'ye göre Kur'an'daki tabiat, astronomi ve daha genel tabirle fen konularında yer alan âyetler, yalnızca ibret almak ve Allah'ı hatırlatmak için olup delil ve vesile türündendir. O yüzden Kur'an bir fen kitabı değildir. Çünkü fen ilimleri tecrübeye dayalıdır ve sürekli değişime maruzdur. Kur'an ise ezelî ve ebedî bir hakikat olduğu için değişmez. Hiçbir zaman değişmeyen âyetleri her an değişebilir olan nazariye ve faraziyelerle uzlaştırmaya çalışmak, yani Kur'an'da yer almakla birlikte "maksud-i bizzât" olmayan mânaları öyleymiş gibi takdim etmek onun ruhuna aykırıdır.[206] Faraziyelerin kesin ilim olmadığı ve değişmeye mahkum bulunduğu üzerinde israr edenlerden biri de Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Çünkü faraziye, ona göre zandan ibaret olup, ayrıca çalışma ve araştırmaya muhtaçtır.[207] İnsanlık tarihi içinde değişmeyen ve kıymetinden hiç bir şey kaybetmeyen ispatlanmış bir tek bilimsel gerçek dahi mevcut olmadığına[208] göre, ilmî dogmatizme, peşin kabule ve vahyi hep pozitif bilim ölçüsüyle anlamaya gerek yoktur.

---

203 Dar, *Religious Thought*, s. 133 vd.; McDonough, *The Authority of the Past*, s. 9.

204 *Tefsir* ve *Usûl* 'den naklen Baljon, *The Reforms*, s. 89.

205 *Tefsir* den naklen Baljon, a. g. e., s. 102-103.

206 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 15-16.

207 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 88.

208 Filibeli sert bir üslûpla "Beşeriyetin yedi-sekiz bin senelik tarihi oldukça mazbût ve ma'lûm. Muharrir bize, lâ-yetegayyer kalmış, kıymetini asla kaybetmemiş bir dânecik 'fennen doğru ve müsbet' bir şeyi gösterebilir mi? 'Fennen doğru ve müsbet ad ve zannolunan şeylerin, asla doğru ve müsbet olmadığı her gün müşahede ettiğimiz yegane

4. Hadis Konusundaki Düşünceler

Bilimin verileri Kur'an'dan çok, bilhassa hissî mûcize rivayetleri sebebiyle, hadisle çatışır göründüğü için yeni kelâm mensupları hadisin itikattaki yeri meselesini de yeniden ele almışlar, hangi hadislerin bağlayıcı olduğu konusunda görüş beyan etmişlerdir. Hemen ifade edilmelidir ki klasik kelâmcılar gibi doğru haberi bilgi kaynakları arasında sayan yeni kelâm âlimleri, aklen sübûtunda bir şüphe görülemeyen hadisleri kabul edip hiçbir zaman dışlamamışlardır. Bu konuda bazı uç görüşler olsa da yeni âlimler arasında hakim kanaat şu olmuştur: Dinen Hz. Peygamber'in getirdiklerini tasdik etmek gerekir. Onun getirdiklerinden maksat, Kur'an'ın açık beyanı ve şartlarını haiz mütevâtir sünnettir. İ'tikadî konularda haberin açık ve sarih kısmına dayanmak, kat'î olana zannî bir şey ilâve etmemek gerekir. Yine mütevatir dahi olsa, tenzihe aykırı ya da teşbihe götüren bir şey kabul edilmez. Bu takdirde lafzî mânasının kastedilmediği hükmüyle, ya gerçek anlamını Allah'a bırakmak, ya da geçerli karinelerle te'vil etmek lazımdır.[209]

Buna göre yeni kelâmcılar, sübûtu kat'î olmayan hadisin dinde Kur'an'a rağmen bir rol oynamasına, ona muhalif bir hüküm koymasına taraftar görünmemektedir. Şiblî Nu'mânî'ye göre, Allah'ın birliği ve Muhammed'in nübüvvetine inanan herkes Kur'an'la müslüman kabul edilmiştir ve bu kaidenin hiçbir hadisle değiştirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple Mu'tezile, Kaderiyye ve Cehmiyye gibi fırka ve mezhepler İslâm dışı telakki edilmemiş ve ümmeti 73 fırkaya bölüp yalnız birini cennetlik yapan hadise uyulmamıştır. Halbuki zahirî anlayışa sahip bazı âlimler bu tür hadislere büyük mertebe kazandırarak, bazen giyim ve fizikî görünümlerinden dolayı bile insanları tekfir etmişler, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) takipçileri de sonradan onun yolunu terkedip tekfir için binlerce sebep icat etmişlerdir.[210] İzmirli İsmail Hakkı da şer'an ma'lum olan genel bir prensibe muhalif olan hadislerle, fıkhî konularda da amel edilmeyeceğini kaydeder.[211]

hakîkattır" diyerek bilimsel kanaatlerin değişkenliğini ve bize nihâî yön veremeyeceğini ispatlamaya çalışır (a. g. e., s. 138).

209 Abduh, *Risâle*, s. 201.

210 Şiblî, *Imam Abu Hanifa*, s. 156.

211 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 44.

Hadisler konusunda daha serbest ifadeler kullanabilen Seyyid Ahmed Han'a göre zaten hadislerin Kur'an ile çelişme veya bazı âyetleri neshetme selâhiyeti yoktur. Kur'an'a aykırı veya onunla uyuşmayan hadisler reddedilmelidir.[212] Buhârî (ö. 256/870) veya Müslim'de (ö. 261/874) dahi bulunsa ciddi bir tenkit ve incelemeye tabi tutmadan herhangi bir hadis alınmamalıdır.[213]

Mütevatir olmayan ve **âhad** olan haberler (haber-i vâhid) için yeni kelâmcılar, bunların sıhhati kesin olarak bilindiği takdirde, bağlayıcı ancak şüpheye açık kabul edileceğini bildirler.[214] Buna göre haber kendisine ulaşmayan veya ulaşmış olsa da rivayetinin doğruluğunda herhangi bir şüpheye düşen kişi, eğer mütevatir değilse, haberi kabul etmediği için kınanmaz. Sıhhatini bile bile inkâr ettiği takdirde sorumlu olur.[215] İzmirli'ye göre mütevâtir nakil imanda, meşhur nakil dalâlette ölçü olduğu halde, âhâd nakil, iman ve dalâlet konusunda ölçü değildir, ancak amel ve ahlâk konularında delilidir. Akâid sahasında zannî bilgi geçerli olmadığından âhâd nakil orada delil olmaz.[216]

Klasik dönemde de haber-i vâhidlerin ihtilafa sebep olduğunu, Mu'tezile'nin prensip olarak bu rivayetlerle ihticâc etmeyip, bazı hadisçilerin ise bunları doğru ve tartışmasız olarak kabule meylettiklerini bildiren Şiblî'ye göre her iki görüş, biri var olanı inkâra, diğeri de peşin kabule gittiği için uygun değildir. Ebû Hanîfe mensupları bu konuda daha sağlıklı bir metot izleyerek, âhâd haberlerin

---

212 *Tefsîr-i Kur'ân* 'dan naklen Dar, *Religious Thought*, s. 233; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 141. Seyyid Ahmed *Tehzîbü'l-ahlâk* 'ta "mu'temed olmayan" hadisler arasına kelâm'la ilgili olarak, Kur'anın kadîm olduğunu belirten, Mürcie, Kaderiyye ve Eş'ariyye'yi zikreden, meleklerin doğuşundan bahseden, İlyas ve Hızır'a çok uzun ömür nisbet eden, kıyamet ve haşir için belli tarihler tahsîs eden, Kur'an'ın sûrelerine fazilet atfeden, halife ve mezhep imamlarına yer veren hadisleri dahil eder. Ancak Seyyid'in, hadisin Kur'an'da yer verilmeyen konularda delil sayılıp sayılamayacağı ile ilgili tavrı açık değildir.

213 Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammed* (Preface), s. xii.

214 Haber-i vâhid, klasik kelâm kitaplarında da konu edilmiştir. Mâtürîdî'ye göre, ilim ifade etmesi için tevâtür derecesine ulaşmayan sahih haberle amel edilmesi gerektiği halde, râvilerin hallerine bakarak ya da ictihat ederek terkedilebilir, der (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9). Bâkıllânî'ye göre de, bu tür haberler ilim ifade etmez, ancak râvisi adl olduğu ve kendisinden daha kuvvetli bir delil ile tearüz etmediği takdirde onunla amel edilmesi gerekir (*et-Temhîd*, s. 441-442).

215 Abduh, *Risâle*, s. 202. Mütevatir sünnetin az olduğuna dair Abduh'un ifadesine kitabının nâşiri Reşîd Rızâ şöyle bir not düşmüştür. Mütevatir sünnetin çoğunluğu namaz, hac gibi amelî olarak intikal eden dinin pratiğini teşkil eder. Kavlî mütevatir hadislerin sayısının ise çok az olduğu söylenir (s. 202).

216 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 31. İzmirli başka bir yerde yine "mütevatir olmayan, meşhur veya âhad olan haber ilm-i kelâmda hüccet-i kat'iyye değildir" der. (a. e., I, 57).

doğruluğunu muhtemel görmüşler, muhtevalarına göre hükmetmişlerdir.[217] Haber-i vâhidle fıkıhta farz yerine daha aşağı derecedeki vâcible hükmeden Ebû Hanîfe kelâmda da mesela peygamberlerin ismetine muhalif herhangi bir hadisi kabul etmemiştir. Bu prensiple birçok problemin önüne geçilmekte olup, hadisçilerin bundan memnun olmaları yerine karşı çıkmaları doğru değildir. Çünkü mütevatir ve meşhur olmayan hadislerin râviden kaynaklanan bir yanlışlığı ihtiva etmesi her zaman ihtimal dahilindedir.[218]

Şiblî kaynak olarak hadise yönelmesi muhtemel illetlerin her zaman bulunabileceği konusunda bazı hususlara dikkat çeker. Ona göre hadislerin sıhhatı için koyulan bazı ölçüler her zaman objektif olmayabilir. Buna misal olarak, Buhârî'nin "imanın hem tasdik hem de amelden oluştuğunu kabul etmeyenlerin rivayetlerini almadım" şeklinde bir sözünü nakleder. Şiblî, bu ölçüye göre Ebû Hanîfe'nin dışlanmış olduğunu, diğer bazı muhaddislerin de Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) rivayetleri kabul etmediklerini belirtir.[219] Metinler hakkında râvilerin şahsiyetine göre hüküm vermek de her zaman isabetli olmayabilir. Nitekim hadislerin sıhhatı konusunda Buhârî ve Müslim dahi kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bu da râvilerin yanında metnin de çok dikkatli incelenmesi gerektiğini gösterir.[220] Ayrıca Şiblî, mâna üzere (bi'l-ma'nâ) rivayetin bazen anlam değişikliğine sebep olduğunun gözden kaçırılmaması gerektiğini ileri sürer.[221] Şiblî, bir de, Ebû Hüreyre'ye nazaran Rasulullah ile en yakın münasebeti olan Ebûbekir'den yalnızca 17, Ömer'den de 50 kadar hadisin rivayet edilmesini dikkat çekici bulur.[222]

---

217 Şiblî, *Sirat-un-Nabi*, I, 72-73; a. mlf., *Imam Abu Hanifa*, s. 153-154.

218 Şiblî, *Imam Abu Hanifa*, s. 154-155. Şiblî Ebu Hanîfe'nin formüle ettiği prensipler muvacehesinde akla aykırı ve birçok kişinin duyması icap eden konularda vârid olan haber-i vâhidlere şüphe ile bakmak gerektiğini de bildirir (a. e., s. 137-8). Yine ona göre âhâd haberlerin gerçekliği zannî olduğundan, fıkhî de olsa Kur'an'daki kesin bir hükme etki edemez. Şafiî ve diğer bazı âlimlerin bu kurala uymamaları hayret vericidir (a. e. s. 145). İkbâl de Ebû Hanife'nin fıkhî hadisler konusundaki tavrını isabetli bulur (İkbâl, *The Reconstruction*, s. 137).

219 Şiblî, a. g. e., s. 112-113.

220 Şiblî, a. g. e., s. 151.

221 Şiblî, a. g. e., s. 133.

222 Şiblî, a. g. e., s. 127. Bunları hadis rivayetlerinin doğruluğunu araştırma konusundaki hassasiyet için kullanan Şiblî, Ebû Hanife'nin bu yüzden az hadis rivayet ettiğini hatırlatır.

Seyyid Ahmed Han ise Buhârî ve Müslim dahil, bütün büyük hadis imamlarının, sadece hadisi kendilerine aktaran son ravileri tanıdıklarını ve çoğu hadislerin yalnızca mânalarının rivayet edildiğini öne sürerek hadislere karşı daima temkinli olmaya ve realiteye uymayan hadisleri iyice araştırmaya çağırır.[223] Hadislerin sahâbeden itibâren mânalarına göre rivayet edilerek bazı lafızlarının değiştirildiğini, dolayısıyla ne kadar değişiklik yapılacağından emin olunamayacağını söyleyen Seyyid, örneklerden hareketle bazen sahabenin Hz. Peygamber'i yanlış anladığını, bu yüzden rivayetler karşısında temkinli olunması gerektiğini savunur.[224]

5. Değerlendirme

Yeni kelâm döneminde, nübüvvetin mahiyet ve ispatı, meydana gelen sosyal ve bilimsel gelişmelerle ilk dönemdeki gibi önem kazanmıştır. İslâm coğrafyası Osmanlı Devleti sayesinde genişlemesine rağmen müslümanların yabancı kültürlerle fikrî planda alâkâ kuramaması ve ulemânın gündemini daha ziyade aynı dinî kimliğe sahip mezhepler arasındaki tartışmaların doldurması, bu konunun kısmen canlılığını yitirmesine sebep olmuştu. Ancak Batı'daki modern bilim ve felsefe hareketinin XVIII ve XIX. yüzyıllarda nübüvvet ve vahyi dışlayan akımları doğurması, Batı'nın kültürel tesir alanına giren İslâm dünyasını, bir yandan dini tabiîleştiren deizm ve pozitivizm gibi cereyanlar, diğer yandan Hıristiyanlığın oldukça farklı nübüvvet anlayışı ile karşı karşıya getirmiştir. Bu durum yeni dönem kelâmcılarının Allah'ın varlığı kadar nübüvvet konusu ile de meşgul olmalarına yol açmıştır.

Yeni kelâm âlimleri bazı istisnâlar dışında nübüvvetin mahiyeti konusunda klasik anlayışı muhafaza ederken bütün güçlerini nübüvvetin gerekliliğini ve ona duyulan ihtiyacı göstermeye sarfetmişlerdir. Şiblî Numânî ve Seyyid Ahmed Han gibi Hint kelâmcılarının nübüvveti fıtrî ve doğuştan bir meleke şeklinde rasyonalize edip, asrın pozitivist zihniyetine kabul ettirme gayretleri, bilim ve aklı efsaneleştirme eğiliminin o dönemde sebep olduğu bir hata olarak telakki edilebilir. Yeni kelâmcılar tarafından nübüvvetin ispatının aklın yetersizliği ve tek tek akılların sebep

---

223 *Tehzîb* 'ten naklen Baljon, *The Reforms*, 96-98.

224 *Makâlât* 'tan naklen, Sıddiqi, "Religious Thought", s. 291.

olduğu ihtilafların üzerinde bir yol gösterici ve yönlendirici ihtiyacı üzerine bina edilmesi isabetli olmuştur. Bilim ve aklın yönlendirmesinde geçirilen bir dönemin sonunda, dünyanın bugün, Avrupa'nın merkezi dahil olmak üzere, daha büyük problemlerin içinde bulunması, bu istidlâlin doğruluğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yeni kelâmcıların nübüvvet konusunda takdire değer bir yaklaşımları da, peygamberlerin pratik başarılarını ortaya koymaları ve insanlık tarihinde onların bırakacağı boşluğu, hiçbir filozof, idâreci ve gücün dolduramayacağını vurgulamalarıdır.

Buna göre yeni kelâm döneminde nübüvvet problemi ilk döneme yakın bir metotla ele alınıp klasik mirasın üzerine çok fazla bir katkı yapılamamışsa da, konuya yeniden gereken önem kazandırılmış, müteahhirîn dönemindeki durumuna nazaran kelâmın aslî meselesi konumuna getirilmiş, İslâm'daki nübüvvetin diğer dinlerden çok farklı olduğu öne çıkarılmıştır. Bu haliyle yeni kelâmın ilk mensuplarının diğer konularda olduğu gibi, problemi enine boyuna ortaya koymak, spesifik çalışmalar yapmak ve çözümlere ulaşmak yerine, yön gösterici bir görev üstlendikleri ifade edilebilir.

Yeni kelâmcılar arasında nübüvvetle ilgili yaklaşım farkı, mûcizenin imkânı konusunda en bâriz bir şekilde kendini göstermektedir. Batı'nın bilimsel ve akılcı dünya görüşünden etkilenme dozu, tabiat kanunlarına aykırı (hârikulâde) mûcizenin imkânsızlığı görüşünde olan ve daha önce nübüvveti de aklîleştirmek isteyen Şiblî Numânî ve Seyyid Ahmed Han'da iyice ortaya çıkmaktadır. Tabiat kanunları gibi zihnî bir genelleştirmeye, başta emprisist Hume (1711-1776) olmak üzere XVIII. yüzyılda bile karşı çıkılmasına rağmen Hindistan kelâmcılarının katı determinizmi devam ettirmeleri, eksik ve tek yönlü bilgilenmeden kaynaklanmış olmalıdır. Bununla beraber klasik kelâmda nübüvvet için fevkalâde hadiselerin zuhuru ön planda iken, bütün yeni kelâmcılarda, hissî mûcizelerin dinde ilk başvuru kaynağı olmaması gerektiği, İslâm'ın çok daha güçlü ve süreklilik arzeden delillerinin bulunduğu, başta ilâhî kitap Kur'an, onun getirdiği dünya görüşü ve hayat felsefesinin bunların başında olduğu şeklindeki temel gerçeklerin öne çıkarılması ortak bir tavır gibi gözükmektedir. Kur'an'ın hissî mûcizelere bakış açısına da uygun görünen bu anlayış daha önce münferit kelâmcılar için söz konusu iken, yeni kelâmda sistem ve gelenek haline getirilmiştir.

Yeni kelâm âlimleri materyalist/pozitivist düşüncenin yayılıp toplumları sardığı bir yüzyılın sonunda en fazla vahyin imkânı konusunu ele almak

mecburiyetinde kalmışlardır. Bunun için ilâhî rehberliğe olan ihtiyaç yanında Allah'ın gönderdiği bilginin tabiî realite ve sosyal gerçeklere aykırı olmadığı, bilime ve akla ters düşmediği tezini ısrarla savunmuşlardır. Bu noktada yeni kelâmcıların ulûhiyyet bahsinde benimsedikleri selef tavrını burada değiştirdikleri, vahyin anlaşılmasında akılcı ve günün bilimini göz önünde tutan bir tavır sergiledikleri bu araştırmayla ortaya çıkmaktadır. Ancak zaman zaman "maddenin sakımı", "tabiî hadiselerin değişmezliği" gibi, kendi dönemlerinde kabul gören bilimsel hükümleri nihâî hakikatler şeklinde düşünmeleri, onları yanlış te'villere ya da mûcize gibi gaybî konular hakkında çok kesin tavırlara yöneltmiştir. Bunun sebebi vahyin doğruluğunu ispat ya da te'vil ederken, karşılaştırdıkları veya esas aldıkları ilmin niteliğini araştırmada veya ilmî nazariyelerdeki yanlışlık ve hata durumunu incelemede çok dikkatli ve titiz davranmamalarıdır. Herhangi bir âyeti te'vil etmek için gösterdikleri çabayı, yeni âlimlerin hepsi meselâ Filibeli gibi kesin ilim olarak sunulan nazariyelerin sorgulanması yönünde de harcasalardı en azından zorlamalara gerek kalmayabilirdi.

Fakat şu da var ki bilimsel konularda ileri derecede ihtisas gerektiren bu tarz bir çalışmanın, sadece din öğrenimi yapabilen yeni kelâm mensupları için oldukça zor, hatta imkânsız bir iş görünümündedir. Ayrıca bilime büyük değer verildiği, insanların her çıkan nazariyeye dört elle sarıldığı bir zamanda, kelâmcıları dönemin şartlarının haricinde tasavvur etmek yanlıştır. Tam tersine, geçerliliğini kaybetmiş bazı fikirleri terkederek yeni anlayış ve metotlarla bakış yapma yolunu açtıkları için onları takdir etmek gerekir. Onların yanlışlarını telafi etmek, başlattıkları araştırma ve inceleme yolunu takip eden haleflerinin görevi olmalıdır.

Klasik kelâmın haber ve hadislere bakış açısı yeni dönemde fazla bir değişikliğe uğramamakla birlikte, hadislerin araştırılıp tahlil edilmesi gereği bu dönemde daha çok vurgulanmıştır. Ayrıca hadisçilerin tenkit ve değerlendirme kriterlerine bazı eleştiriler yapılmış, hata ihtimali üzerinde durulmuştur. Elbette hadislerin dinde kaynak oluşuna bir halel gelmediği sürece, gerekirse her bir hadisin daha sağlıklı ve doğru bir şekilde ve ilk malzemelerin tetkiki suretiyle ele alınması, varsa şüphelerin belirlenmesi en başta hadisin kendisi için bir kazanç olacaktır.

D. MEÂD

Ölümden sonra hayata dönüş ve bu hayatın mahiyeti kelâm ilminin üçüncü temel problemini teşkil eder. Kelâmcılar, Kur'an terminolojisine uyarak söz konusu hayata geçişe "meâd", bu hayatın kendisine de "âhiret" adını vermişlerdir. Bu konu işlenirken çoğunlukla meâd ve bedenen dirilmenin (el-haşrü'l-cismânî) ispatı ile âhiret hayatının keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Kelâm âlimleri ispatla ilgili tezlerini, bunu haber veren Allah'ın, yapmaya da kâdir olduğu ve yeniden yaratmanın aklen mümkün bulunduğu, ayrıca sorumluluk ilkesinin karşılık görmeyi gerektirdiği şeklindeki delillere dayandırmışlardır. Felâsife ve tenasüh ehlinin haşirle ilgili görüşlerini de bu münasebetle ele alıp reddetmişlerdir.

Âhiret hayatının nasıl olduğu konusu ise, idrâk sahasını aştığı ve gaybî olduğu için, tamamen naslara binâ edilmiştir. Âhiretin haşir, hesap, mîzan, cennet, cehennem, a'râf ve rü'yetullah gibi konularını, kelâmcılar bundan dolayı "sem'iyyât" olarak isimlendirmişlerdir. Bu sebeple ilk döneme ait kelâm kitaplarında meâd ve âhiret konusuna fazla yer verilmemiştir.[225] Bu bahis içinde tartışmalı olduğu için ayrıca günahkâr müslümanların durumu ve şefaat meselesine yer ayrılmıştır.[226]

Yeni kelâm âlimleri de meâd ve âhiret konusuna ulûhiyet ve nübüvvet kadar yer vermemişlerdir. Hatta Muhammed Abduh'un eserleri ile İzmirli İsmail Hakkı'nın tamamlanamayan kitabının planında bu konu hiç yer almamıştır. Gaybî oluşu ve büyük ölçüde naslara dayanması sebebiyle ahiret konusunun akîde ölçüleri içinde işlenmesi, bu yeni dönemde de devam etmiştir.

Bununla birlikte yeni kelâm âlimlerinden Seyyid Ahmed Han ve Şiblî Nu'mânî, âhiret problemine de aklî bir çerçeve çizmeye çalışmışlardır. Seyyid'e göre Kur'an'da yer alan âhiret âlemi ile ilgili kavramlarda lafızdan ziyade kasdedilen

---

225 Topaloğlu, "Ahiret", *DİA*, I, 547.

226 Âhiret ve meâd bahsi için Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 323-373; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 398-431; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 638-693; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 317-331; Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid*, s. 219-231; Nesefî, *Tebsıretü'l-edille*, II, 763-797; Râzî, *Muhassal*, s. 223-237; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 283-314; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 80-85; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, V, 82-156.

mâna önemli olup, mesela cennet ve cehennem ceza ve mükafatı ifade eden üzüntü ve sevincin son dereceleri mânasında zikredilmiştir.[227] O, âhiretteki hadiselerin başkalığı ve dünya hayatından farklılığı üzerinde ısrarla durur. Keyfiyeti akılla bilinemeyen âhiret hayatı ile ilgili olarak Kur'an'da yer alan tasvir ve vurguların amacı insanı mümkün mertebe iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten uzak tutmaktır. Sûr, kitap ve mîzan gibi ifadeler de literal olarak alınmamalıdır.[228]

Seyyid ayrıca, gayr-i müslimlerin ahiretteki durumu ile ilgili olarak, muvahhid olmayanlarla muvahhid olup Hz. Peygamber'i kabul etmeyenler arasında fark görür. Birincilerinin mutlak küfrü, diğerlerini ise şer'î küfür ile tavsif edilebileceğini ifade eder. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Faysalü't-tefrikâ* adlı eserine dayanarak İslâm hakkında bilgileri yeterli olmayan ehl-i kitabın Allah'ın affına mazhar olma ihtimalini mâkul görür.[229]

Öteki ilâhî dinlerde olduğu gibi İslâm'da da bu dünyada yaptıklarının karşılığı olarak insanlara Allah tarafından âhirette ikâb veya mükâfat verilmesi inancının bulunduğunu bildiren Şiblî'ye göre ise bu inanç, iyiliği teşvik ve kötülükten men etmek için en güzel metot olduğundan avâma uygun bir anlatımdır. Aslında ceza ve mükâfat konusunu aklî bir metotla ve sebep-sonuç ilişkisi içinde anlamak gerekir. Buna göre maddî âlemde nasıl zehir öldürücü, kinin ateş düşürücü ise ruh dünyası için de aynı durum sözkonusudur. Gerek iyi gerekse kötüden ruhun etkilenmemesi mümkün değildir. İşte ruhun, iyi fiillerin neticesinde duyduğu mutluluk ile kötü ve çirkin amellerden duyduğu kederin isimleri sevap ve azaptır.[230]

---

227 *Tefsir* 'den naklen Baljon, *The Reforms*, s. 88.

228 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 211.

229 Troll, a. g. e., s. 212-213. Gazzâlî'nin bilgi ve araştırma imkânı bulunmayan ehl-i kitâbın mazur olabileceğini ve hakikat talebi sırasında ömrü yetmeyip ölenlerin, Allah'ın geniş rahmetine mazhar olabileceği şeklindeki görüşü için bk. *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, s. 108.

230 Şiblî, bu görüşü için Gazzâlî'nin *el-Madnûn* adlı eserinden şu nakli yapar: "Allah'ın emrini terk ve nehyini irtikap sebebiyle olan ceza, Allah'tan gelen gazap ve intikâmdan kaynaklanan bir ceza değildir. Bu aynen eşiyle cinsi münasebette bulunmayan bir kişiye Allah'ın çocuk bahşetmemesine benzer. İtaat veya isyanın ahirette azap veya mükafat görmesinin de bundan bir farkı yoktur. Ma'siyetin niçin ceza gerektirdiği sorusu, zehirin hayvanı neden öldürdüğü sorusu ile aynıdır". bk. *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 120-121; krş. Gazzâlî, *el-Madnûnu bihi alâ gayri ehlih*, s. 135. İbn Teymiye, Gazzâlî'nin ilmini bildiği için *el-Madnûn* 'u duyduğunda onda büyük sır ve hakîkatler bulacağını düşündüğünü, ancak kitaba baktığında Sâbiîlerin düşüncelerinin aynısıyla karşılaştığını, bazılarının kitabı ona

Şiblî, Gazzâlî'nin *el-Madnûn* 'una referans yaparak şu görüşleri serdeder: Allah'ın emir ve nehiyleri, bir tabîbin hastaya ilaç ve perhiz vermesine benzer ve elbette hastanın bunları ihmâli neticesi iyileşmemesinin gerçek sebebi, ilaç kullanmayıp perhize riayet etmemesidir. Ancak halk genellikle bunu tabîbin tavsiyelerine uymamak şeklinde algılar. Halbuki mesele doğrudan ilaç ve perhizle ilgilidir. Eğer tabip hatalı olarak o perhizi tavsiye etmeseydi, kişi gerekli perhizi yapmadığı için yine zarar görecekti. Aynen bunun gibi Allah günah işlemeyi yasaklamasaydı, ruh onu işlemekle yine üzüntü ve sıkıntı duyacaktı.[231]

İnsanların yaptığı ibadetler Allah'a fayda veya zarar getirmeyeceği gerekçesiyle, intikam ve cezalandırmanın da olmaması ve Allah'ın hükümdara benzetilmemesi gerektiği şeklinde bir itiraz ileri sürüldüğünü söyleyen Şiblî'ye göre, iyi incelendiği takdirde, İslâm dininin sevap ve azap meselesini halkın anlayışına göre ifade etmekle beraber, diğer dinlerden farklı olarak asıl ve hakikatını da açıkça vurgulamaktan geri durmadığı görülecektir. Nitekim Kur'an'da, cehennemin kesin (yakîn) ilimle görübileceğine (et-Tekâsür, 102/5-6) ve halihâzırda insanı kuşattığına (el-Kehf, 18/29; el-Ankebût, 29/54) dair bilgi verilmektedir.[232]

Şiblî'ye göre insan ancak duyularından birine hitap eden şeyleri anlayabiliyor. Bu yüzden ahiret hayatı gibi beşer tasavvuruna girmeyen bir konu anlatıldığı zaman farklı ifadelerle süslenerek ve maddî bir üslupla nakledilmesi gerekir. Ölümden sonraki mükâfat ve azabı, bağ-bahçe ve yılan-akreplerden daha iyi ne anatabilir? Zahirî tavrıyla bilinen İbn Teymiye (ö. 728/1382) bile ahiret âleminin farklılığını kabul eder. Mevlânâ (ö. 672/1273) da "Baba çocuğuna tay tay der, aklıyla hendese yapsa da / Hocanın değeri düşmez, öğrettiği elif olsa da" şeklindeki beyitleriyle, bu konuyu büyük bir incelikle halletmiştir.[233]

Ancak Şiblî söz konusu âlemin varlığı hususunda bir ihtilâfın olmadığını kabul eder. Ona göre ruhânî âleme ve ruhânî varlıkların temessülüne ateistlerin itiraz etmeleri karşısında "rüya" hadisesi delil getirilebilir. Kimse rüya ve rüyada görülenleri inkâr edemeyeceğine göre, rüya sahibinin hissedebilme kapasitesi gibi,

nisbet etmek istemediğini, ancak onu tanıyanların bütün bunların ona aidiyetini bildiğini, ancak yine de bir kötü niyetinin bulunmadığını belirtir (*Nakdu'l-mantık*, s. 53-55).

231 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 121; Gazzâlî, a. g. e., s. 134.

232 Şiblî, a. g. e., s. 121-123.

233 Şiblî, a. g. e., s. 179-180.

nebî ve velîlerin ruhânî âlemle temasları da mümkündür.[234] Muhammed İkbâl'e göre ise meydana gelmesi ve gelişmesi milyonlarca yıl süren bir varlığın ölümle hiçliğe itilmesi gayr-ı muhtemeldir. Berzah ve dirilme insan benliğinin hayat sürecindeki safhalardır.[235] Şiblî de bu görüşe katılarak, Mevlânâ'nın dirilmeyi hayattaki evrim sürecinin bir devamı olarak izah etmesinin isabetli olduğunu ve bunun hem Kur'ân'a hem de Darwin'e (1809-1882) uygun düştüğünü savunur. Hayatın daha iyi ve ileri safhası olabilir. Bu modern bilimin madde ve enerjinin yok olmayacağı ilkesi ile de uyuşur. Çünkü beden ve ruhun yeni bir şekil alması mümkündür.[236] İkbâl, bu konuda başka bir hususa da dikkat çekerek, Kur'an'da dirilmenin Hıristiyanlık'tan farklı olarak bir şahsiyetin dirilmesi üzerine binâ edilmeyip, kuş ve hayvanları bile içeren (el-En'âm, 6/38) hayatın evrensel bir fenomeni olarak algılandığını belirtir. Ayrıca Kur'an'da ölüm bir kötülük olarak değerlendirilmez.[237]

Ahirette haşrin, yani yeniden dirilmenin cismânî ya da ruhânî olduğu meselesi, son dönem kelâm âlimlerinin de ele aldığı bir konu olmuştur. Reşîd Rızâ'ya göre âhirette dirilmenin sadece ruhânî olması durumunda, Allah'ın yaratıkları arasında ruh ve cismi kendine has bir tabiatla mezceden insan türü eksik kalır ki, bu uygun değildir. Bazı filozofların bu hususta farklı tutum takınmaları cismânî lezzetleri küçük görmelerinden dolayıdır.[238] Abdüllatîf Harpûtî de kelâmcıların haşrîn cismânîliği yönündeki görüşlerinin, modern felsefenin, mürekkep cisimlerin oluşumunu daha basit unsurların biraraya gelmesi, yok oluşunu da bu unsurların dağılması şeklinde izah etmesiyle doğrulandığını söyler. Ona göre yeni bilimin cisimleri teşkil eden küçük unsurların bakî kaldığı iddiası ile sahih hadiste yok olmayacağı bildirilen ve dirilmenin nüvesini teşkil edecek olan "acbü'z-zeneb" arasında bir uygunluk bulunmaktadır.[239]

---

234 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 180-181.

235 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 95-96.

236 *Sevânih* 'ten naklen Murad, *Intellectual Modernizm*, s. 53.

237 Iqbal, a. g. e., s. 92-93.

238 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 116-117. Gazzâlî'nin bu konuda felâsifeye yaptığı suçlama ve İbn Rüşd'ün cevapları için bk. *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 235-253; *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 864-872.

239 Harpûtî, *Tenkîhü'l-kelâm*, s. 329, dn. 6. Harpûtî ayrıca "Haşr-i cismânî hakkında şerefnâzil olan âyât-ı Kur'âniyye'nin te'vili kâbil olamayacak derecede kesreti, haşr-i cismânîyi imânı icâb ettiği, Kur'ân'a imân ile beraber haşr-i cismânîyi inkârın bir kalbde

İkbâl bu konuda, Şah Veliyullah (1703-1762) dahil birçok âlimin, fert olarak insanın bir referans olmadan anlam kazanması düşünülemeyeceği için, en azından yeni çevreye uygun bir çeşit fizikî yapının varlığını şart koştuklarını bildirir. Şayet ferdiyet ölümden sonra da bir şekilde devam edecekse, bir bünyesinin de olması gerekir. Ancak bunun ötesini bilemeyiz. Söz konusu "ikinci yaratma"nın mahiyeti ile ilgili daha fazla kafa yormak bir fayda da getirmeyecektir. Nitekim Kur'an da bunu bir vakıa ve bilgi olarak nakledip mahiyetini fazla irdelemez.[240] İzmirli'ye göre de âhiretteki azap ve nimetler için Kur'an'da eşsiz bir üslûpla mübâlağa ifadeleri kullanılmakta olup (el-Hümeze, 104/7; es-Secde, 32/17), bunun sebebi, dünyada aynı şeylerin bulunmamasıdır. Çünkü İbn Abbâs'ın da ifadesiyle, âhireti tanıtan âyetler genellikle müteşabihtir.[241]

Klasik kelâmda da tartışılan azabın ebediliği konusu yeni kelâm mensuplarını da meşgul etmiştir.[242] Yeni kelâmcıların çoğu azabın sonsuza kadar devam edeceği görüşüne katılmamaktadır. Abduh, azabın ebedi olacağı kanaatını taşımadığını belirtir.[243] İkbâl'e göre de ebedî cezalandırma İslâm'da bulunmaz. Cehennem için Kur'an'ın bazı âyetlerinde kullanılan "ebed" ifadesi bir başka âyette bir zaman dilimi anlamında bizzat tarif edilmekte (en-Nebe', 78/23), dolayısıyla Kur'an'daki cehennem, intikamcı bir Tanrı'nın ebedî bir işkence yeri değil, terbiye olmamış insanın ilâhî rahmeti alabilecek kıvama gelmesini sağlayan islah edici bir tecrübedir.[244]

İzmirli de âhirette Allah tarafından insanlara, yaptıkları şeyler için verilecek karşılık konusunda mükâfat ve ceza arasında bir ayırımın söz konusu olduğunu bildirir. Buna göre azap ve elem, vasıta ve araç, rahmet ve ni'met ise gâye ve hedeftir. Bununla birlikte, "âhirette ardı arkası kesilmeyen azâb-ı şedîd ü dâim", "Cenab-ı Hakk'ın hikmetini inkâr" sonucunu doğurur. Hikmeti inkâr etmekle problemden kurtulmak şöyle dursun daha büyük sorunlarla karşı karşıya kalınır. Aslında azap, dünyadaki imtihan ve belalarla nefisleri tedavi ve terbiye görmeyen

ictimâ edemeyeceğini" Râzî'den naklen savunur ve bunun bütün dinlerde ahkâm-ı zarûrîyyeden olduğunu bildirir (a. e., s. 335, dn. 2).

240 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 97-98.

241 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 118-119.

242 Azabın ebediliği konusundaki görüş ayrılıkları ve bunların delilleri için bk. Yavuz, "Azap", *DİA*, IV, 305-309.

243 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 460.

244 Iqbal, a. g. e., s. 98.

insanların tezkiyesi için konulmuştur. O yüzden cehennem ehlinin manevî temizliğe ihtiyaçları nisbetinde orada kalmaları daha tutarlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de cehennemde kalmanın Allah'ın dilemesine bağlanması, cennet için yapılan sonsuzluk belirlemesinin cehennem konusunda yapılmaması ve selef'ten birçok zatın istenilen süreden sonra azabın kalkacağına kâil olması, cehennemin sonsuzluğu hususunda kişiyi temkinli davranmaya sevketmektedir. Çünkü "dâr-ı adl, dâr-ı fazla kıyas olunamaz".[245]

Meâd ve âhiret konusunun kelâmda uzunca tartışılmaması başta da belirttiğimiz gibi tabiî bir durumdur. Yenî kelâm döneminde bu durum daha açık bir şekilde görülmektedir. Bunda elbette sağlam bir ulûhiyet ve nübüvvet inancının âhiret inancını kendiliğinden sağlamasının büyük payı vardır. Ayrıca yeni kelâmcılar ulûhiyyet ve nübüvvetin daha doğrudan saldırılara maruz kaldığını farketmişlerdir.

Meâd konusunda yeni kelâmda metot olarak selefî ve aklî olmak üzere iki yaklaşımın mevcut olduğu görülmektedir. Seyyid ile Şiblî'nin yaklaşımları aklı tatmin ediyor gözükse de her şeyi tabiîleştirip yaratıcının inisiyatifini dışladığı için genelde dinin esprisine, özelde ceza ve mükâfatın Allah'tan gelişi kaidesine uymamaktadır. İkbâl'den itibâren görülen farklı bakış açısı Hindistan kelâmcıları arasında da bu eğilimin ve dini rasyonelleştirme görüşünün terkedildiğini göstermektedir.

Haşrin cismânîliği yönünde yeni kelâm mensuplarının çoğunluğu tarafından benimsenen görüşün Kur'an'ın zâhirine daha uygun olduğu görülmektedir. Şiblî'nin maddenin yok olmayacağı nazariyesi gibi bazı peşin fikirlerin tesirinde olduğu açıktır. Cehennem azabının sonsuza kadar devam etmeyeceği kanaati bu dönemde hâkim olmuştur. Azabın ebediliğinin ve insanlara ebedî bir ceza vermenin Allah'ın hikmet ve rahmetine uygun düşmeyeceği, ilâhî cezanın bir gayeden hâli olamayacağı, halbuki bitmeyecek bir azabın manevî ıslah ve ruhî terbiye maksatlarını aşacağı şeklindeki gerekçelere dayanan bu görüş günümüz ilim adamları tarafından da desteklenmektedir.[246]

---

245 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 197-200. İzmirli'nin bu konuda te'lif ettiği müstakil bir risâlesine de müracaat edilebilir. bk. *Nârın Ebediyet ve Devâmı Hakkında Tedkikât*, İstanbul 1341.

246 bk. *DİA*, "Âhiret", "Azap" ve "Cehennem" maddeleri.

E. KADER

Kader problemi aslında, Allah'ın mutlak, yani nesne ve olayları önceden bilmesini de içeren sınırsız ilim sıfatı ile -O'nun kudret, irade ve ihtiyârî fiilleri açısından- insanın kudret ve iradesi arasındaki münasebetin bir parçası olup, Allah'ın fiilleri konusu ile bağlantılıdır. Kelâm ilminin ulûhiyet bölümü içinde mütalaa edilmesi mümkün olmakla birlikte, İslâm toplumunda sonraları farklı anlam kazandığı ve müstakil bir bahis halinde işlendiği, ayrıca, Batılı çevrelerin İslâm'a yaptığı eleştirilerin başında yer aldığı, dolayısıyla yeni dönem kelâm mensuplarının da önemli bir meselesi haline geldiği için, kader problemini müstakil bir konu olarak ele almayı uygun gördük.

Mu'tezile, "adl prensibi"nin gereği olarak Allah'ın bütün fiillerinin gayeli ve hikmetli, dolayısıyla insanların menfaatına yönelik olduğunu kabul ederken onlara irade hürriyeti tanımayı amaçlamıştır.[247] Onlara göre insan önceden sahip olduğu güçle (istitâat) hem bir fiili yapmaya hem de terketmeye muktedirdir, aksi takdirde sorumlu olmaz.[248] Öyleyse insan hürdür ve fiilini kendisi yapar. Fiillerin Allah tarafından insanların iradeleri dışında yaratılması zulümdür, sorumluluk ilkesine aykırıdır.[249] Ayrıca Kur'an'da geçen "kader" ifadelerine "beyân" mânası taşıdığı için, kaderi, kulların fiillerini Allah'a nisbet etmek şeklinde anlamak bir bakıma küfür ve ilhaddır. Çünkü bu yolla kulların yaptığı kötü şeyler Allah'a izâfe edilmiş olur.[250] Allah'ın hidâyeti konusunda da Mu'tezile'ye göre bir problem yoktur, hidâyeti Allah herkese yapar, ama kâfirler tercih etmez[251], dolayısıyla bir zulüm ve haksızlık söz konusu değildir.

Cebriyye, ise kulun hiç bir irade ve kudretinin bulunmadığını, Allah'ın dilediği şeyin vuku bulacağını savunur.[252] Eş'arîlere göre kulun yaptığı fiil için

247 Çağrıcı, "Ahlâk", *DİA*, II, 4.

248 Kadi Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 396.

249 Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 192. İnsanın kendi filleri üzerindeki gücü ve yetkisi ile ilgili olarak kelâmdaki tartışmalar için ayrıca bk. Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 124-154.

250 Kadî Abdülcebbâr, a. g. e, s. 770-771.

251 Eşarî, *Makâlât*, s. 260.

252 Şehristânî, *el-Milel*, I, 87.

gerekli olan kudret fiille beraber Allah tarafından yaratıldığına göre, fiillerde kulun bir tasarrufu yoktur. Çünkü Allah'tan başka hâlik yoktur ve O her şeyin sahibidir. Yalnızca kudret ve fiil arasında bağlantı anlamında kulun "kesb"i söz konusudur.[253] Bu sonuncu izah yoluyla cebre düşmeden her şeyin Allah'a nisbet edilmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Mâtürîdî (ö. 333/944) ise kulların fiillerinin yaratılma açısından Allah'a, "kasd" (yönelme, talep) açısından kula ait olduğunu savunur.[254] Böylece o, hem cebre, hem de fiilin tamamen kula nisbet edilmesine (tefvîz) karşı çıkmış olmaktadır. Ona göre kaza ve kaderi de kul bilmediği için, eylemlerini bizzat kendi yaptığını zanneder, bu açıdan da hür sayılır.[255] Mâtürîdî ayrıca, kulların ihtiyarlarının hangi yönde tecelli edeceğinin Allah'ın ezelî ilminde mevcut olduğunu söyleyerek, O'nun ilim ve kudretinde bir nakîsa olmadığını da vurgulamaya özen gösterir.[256] Mu'tezile ile Mâtürîdîler, insanın, gücünün üstünde bir şeyle yükümlü kılınmasını (teklif-i mâlâ yutâk) kabul etmezken[257] Eş'arîler Allah'ın kudretine sınır koymamak amacıyla bunu nazarî olarak kabul etmişlerdir.[258]

Son dönem kelâm âlimleri, insanın fiillerinde hür olduğunu ispatlamaya çalışmakla birlikte kader konusunda fazla söz sarfetme ve uzun tartışmalara girmekten kaçınmışlardır. Muhammed Abduh'a göre kulun kendi fiillerini kesbetmesinin Allah'a şirk koşmaya götüreceği iddiası büyük bir haksızlık olup şirkin mânasını gözönünde bulundurmamak demektir.[259] Çünkü ameller her durumda kesb ve ihtiyar ile hasıl olur. Allah'ın ilminde insanın fiillerindeki serbestliğe aykırı bir durum yoktur. O'nun ilmindeki bir şeyin mutlaka vukû bulması, onun realitede meydana gelmesi ile ilgili olup bunda bir tebeddül olmaz.

---

253 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 338 ve 346; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 180.

254 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 229. İbnü's-Sübkî, kulun irâdesi ve kesb konusunda Eş'arîlerle Hanefiyye arasında lafzî bir ihtilaf olduğunu kaydeder. bk. *es-Seyfü'l-meşhûr*, s. 23.

255 Mâtürîdî, a. g. e., s. 309.

256 Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 322.

257 Kadî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 400-401; Mâtürîdî, a. g. e., s. 266.

258 Cüveynî, a. g. e., s. 203-205. İnsanın fiil ve kudreti ile kader problemi konularında Mu'tezile, Eşarî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinin yukarıda anlattığımız görüşlerinin şematik bir tablosu için bk. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, s. 139. Klasik kelâm'da işlenen insanın fiilleri (ef'âl-i ibâd) konusunda müstakil geniş bir çalışma da yapılmıştır. bk. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.

259 Abduh, *Risâle*, s. 61.

Allah'ın ilminin insanların kendi iradelerini kullanmalarına engel teşkil etmediği konusunda, Abduh'a göre pratik hayattan örnek verilebilir. Çünkü azmeden bir insan, işleyeceği bir suçun cezaya sebep olacağını bile bile, yine onu yapar. Suç ve cezasının önceden bilinmesi, onun fiiline her hangi bir tesirde bulunmaz.[260]

Bu durumda kulun fiillerini yönlendiren yine kulun ihtiyarıdır. Allah da söz konusu ihtiyarın yaratıcısı olarak kulu ve fiillerini bilir.[261] Eğer kulun fiili kendisine ait bulunmazsa o fiille mükellef olması da söz konusu olamaz. Çünkü bir şahsın gücü ya da iradesi dışında bir şeyle muaheze edilmesi düşünülemez. Nitekim, bir katilin yaptığı şey kendi iradesi ile değilse, kısasa tâbi olmamalıdır. Bu yüzden akıl, şer', his ve vicdan kulun fiilinin kendisine ait bulunmasını uygun görür. Her şeyin Allah'a ait olması, insanların fiil hürriyetlerine engel teşkil etmez. Çünki irade ve kapasiteyi kullarına Allah vermiştir ve eğer isteseydi vermeyebilirdi. Ayrıca bu konuda daha fazla konuşmak gereksiz olup bir sonuç da getirmeyecektir.[262]

Şiblî Nu'mânî ise konuya toplumsal açıdan bakış yaparak, İslâm'a göre insanlığın ilerleme, düşüş, tekrar yükseliş ya da yokoluşunun bizzat insanların kendi çalışma ve gayretine bağlı olduğunu bildirir. Çünkü din ve dünya saadeti yine kişinin çalışmasına dayanmaktadır (el-Enfâl, 8/53; er-Ra'd, 13/11; en-Necm, 53/39). Kur'an'a bakıldığında (Yûnus, 10/9; en-Nahl, 16/104; Muhammed, 47/7; es-Saf, 61/5) Allah'ın fiillerinin insan fiillerine tabi kılındığı görülür. Bu âyetlerde Allah, hükmünü beşerî fiillerden sonraya bırakmaktadır.[263]

Bununla beraber Kur'an'da insanın, fiillerinde mecbûr olduğuna kanaatini veren bazı âyetler de bulunmaktadır (Mesela bk en-Nisâ', 4/78; el-En'âm, 6/18). Bundan hareketle hıristiyanlar, müslümanlar arasında gerilik ve tembelliği tamamen kazâ ve kader inancına bağlamakta ve kendi dinlerinin üstünlüğüne delil yapmaktadırlar. Şiblî'ye göre her ne kadar bu anlayış bir kısım "tasavvuf âlim ve hazretlerimiz"in davranışlarıyla teyit ve teşvik ediliyorsa da, gerçekte boş ve asılsızdır. İslâm dini, insanı tamamen hür kabul etmekle beraber bu özelliğinin onu haddi aşmaya teşvik

---

260 Abduh, *Risâle*, s. 64-65.

261 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 467. Abduh'un kulun fiillerini hür irâde ve eylemiyle yaptığı şeklindeki görüşü için ayrıca bk. Adams, *Islam and Modernism*, s. 153.

262 Abduh, a. g. e., V, 517-518.

263 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 192-193.

etmemesini ister. "Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz" (el-İnsân, 76/30) ya da "...her şey Allah'tandır" (en-Nisâ', 4/78) gibi âyetler, insana irade gücünün verildiği, ancak bu kapasiteyi verenin de yine Allah olduğu anlamındadır. İslâm dininin, sahabe ve onların takipçilerinin şahsında hür irade, azim, faaliyet ve ciddiyetin öncüsü olduğuna tarih şahit olmuştur.[264]

Seyyid Ahmed Han'a göre ise irade konusuna temas eden âyetleri hürriyet veya cebir için delil olarak kullanmak yanlış olup, bu konu yalnızca psikolojiyi ilgilendirir. O, Allah'ın ilmi tarafından kuşatılmakla beraber, insanın bütün kapasitelerini hür olarak kullanabildiği kanaatindedir.[265] Ona göre, kulun hürriyetini kaldıran ilgili âyetler yalnızca Allah'ın büyüklüğünü ve kudretini vurgulamak amacını taşımaktadır.[266]

Hürriyeti iyiliğin şartı olarak gören[267] Muhammed İkbâl de Allah'ın ilmini, olanları pasif bir ayna gibi yansıtan bilgi olarak anlamanın eksik olduğunu belirtir. Allah'ın ilimini yansıtıcı olarak düşünmek, onun önceden bilmesini sağlıyorsa da, müdahale hürriyetini ortadan kaldırmış olur. Dolayısıyla "gelecek", Allah'ın yaratıcı sıfatında mutlaka daha meydana gelmeden bulunuyorsa da, bu kesin hatlarıyla değil açık ihtimaller şeklinde olur. İkbâl buna şöyle bir misal verir: Her hangi bir zamanda insanın aklına ana hatlarıyla bir fikir gelebilir. Bunun hangi şekillerde yapılacağı bilinir. Ancak bunun muhtelif ihtimaller arasında gerçekleşme biçimi zaman içinde ortaya çıkar. Eğer tarih belirlenmiş hadiseler zincirinin bir fotoğrafı gibi alınırsa yeniliğe ve girişime yer verilmemiş olur. Yaratma kelimesinin de bir anlamı kalmaz. Bu sebeple İkbâl'e göre kader konusunda yapılan bütün tartışmalar hayatı gözönüne almayan spekülasyonlardır.[268]

---

264 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 193-194. Murad'a göre, Şiblî Nu'mânî, eski ve yeni kelâmın kader ve irâde hürriyeti problemi üzerindeki tartışmalarını doğru bulmamakla beraber, insan hürriyetine tam bir inancı olup, Eş'arî'lerin bu konudaki görüşlerine katılmaz (*Intellectual Modernizm*, s. 55).

265 *Tefsir* 'den naklen Baljon, *The Reforms*, s. 99; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 203.

266 *Makâlât* 'tan naklen Sıddiqi, "Religious Thought", s. 304.

267 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 68.

268 Iqbal, a. g. e., s. 63. İkbâl, kader ve irade konusundaki görüşünü bir şiirinde şöyle dile getirir: "...O (insan) zahiren cebir altında, bâtınen de ihtiyarı elinde olan bir varlıktır. Bedir sultanı Hazret-i Muhammed'in emri şudur: İmân, cebir ve kaderin ortasındadır. Sen: 'her mahlûk cebir altındadır; uzak yakın birçok kayıtların esiridir' diyorsun. Fakat can, canı yaratanın bir nefesinden ibarettir. Bütün gûnagûn tecellilerine rağmen o vahdaniyet âlemindedir. Onun mecbur olduğuna dair ortada bir söz yoktur. Eğer can hür bir yaradılışa sahip değilse can değildir" (*Gülşen-i râz*, s. 22).

Cebir ve hürriyet taraftarları arasında çıkan tartışmanın yersiz olduğuna inanan İkbâl için, insan "ben"i (ego) mutlak varlığın izniyle, onun hayat ve hürriyetini paylaştığı için hürdür. Dolayısıyla insan şahsî girişimler yapmaya muktedirdir. Kur'an'daki bazı âyetlerin delâletiyle de (el-İsrâ, 17/7; el-Kehf, 18/29), İslâm'daki ibadetler, insanı uyku ve iş mekanizminden kendi iradesiyle kurtarmak hedefini taşır.[269] Fakat buna rağmen kadercilik İslâm dünyasını yüzyıllardan beri sarmıştır ve bu doğrudur. Ancak bu yalnızca tarihi bir vakıa olup ayrı mütalaa edilmesi gerekir.[270]

İzmirli de fikir hürriyetinin insanlar için tabiî bir olgu olduğunu ve hürriyetin, serbest düşünmenin şartı bulunduğunu savunur. Ona göre diğer milletlerde, insanlar ahbâr ve ruhbân sınıflarının baskısı ve hükümdarların tahakkümleri altında iken, İslâm bu anlayışı yıkmıştır. Tefekkür, nazar, tedebbür, ibret ve ictihad gibi aklî kavramlar İslâmî hükümlerin ruhu olmuştur.[271] Allah'ın "dilediğine hidâyet, dilediğine dalâlet"i yaratması caizdir. Ancak Allah'ın bir insanda dalâlet ve şakâvet yaratması o kişinin kötü tercih yapmasından ve cüz'î iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanır. Bununla birlikte "levh-i mahfûz'da saîd yazılmış bulunan şakî veya şakî yazılan saîd olabilir, yoksa şakî, said olmasaydı, kitaplara, peygamberlere hacet kalmaz idi" diyerek cebir anlayışının peygamberlerin tebliğ göreviyle bağdaşmayacağını belirtir[272]

Bütün bu izahlarla beraber yeni kelâmcılardan Abduh kader, irade ve diğer ilgili meselelere şöyle bir sınır tayin eder: Allah'ın vahdaniyetine inanmak, onun insanlara kuvveler verdiğini, kişinin iman ve amellerinin kâsibi (seçicisi) olduğunu ve Allah'ın kudretinin insan kudretinin fevkinde bulunduğunu kabul etmektir. Bunun ötesinde tartışmalara girmek ise imanın gereği olmayıp, aklın bazı sırları keşfetme arzusundan kaynaklanmaktadır. Bazı insanların şahsî gayret ve çalışmalarıyla zihinlerini tatmin edecek derecede bir anlayışa kavuşması mümkün olsa da bu çok nadir ve herkes için geçerli değildir, hatta bazen yanlış yola da

---

269 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 86-87.

270 Iqbal, a. g. e., s. 88. İkbâl burada, İslâm âlimlerinin tenkidine rağmen bu anlayışın yerleşmesinin sebepleri üzerinde durarak müslüman halka tesirlerini kaydeder. Müslüman topluma yerleşen yanlış "kader" anlayışı için ayrıca bk. Efgânî-Abduh, *el-Urve* 'nin "el-Kadâ ve'l-kader" bölümü.

271 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 53.

272 İzmirli, a. g. e., II, 196-197.

sevkedebilir. Dolayısıyla bunu genelleştirmek doğru değildir.[273] Ona göre ne kadar çok misaller verilirse verilsin insanların çoğunun bu konuyu tam manasıyla anlaması mümkün değildir. "Hâsse"nin bile çoğunluğu taklid hastalığına mâruzdur. Bunlar hep önce inanır, sonra delil getirirler. Delil getirerek inananlar çok azdır.[274]

İnsanın irâdî fiillerindeki hürriyeti yeni kelâmcıların ittifak ettikleri bir husustur. Bu konuda Eş'arîlerin görüşü tamamen terkedilmiş olmaktadır. Abduh'un insana atfettiği "kesb" klasik Eş'arî anlayıştan çok daha geniş bir yetki taşımaktadır.[275] İnsan haklarının ön plana çıktığı bir dönemde yeni kelâmcılar sorumluluk ilkesinden de hareketle insanının hür olduğu görüşüne olumlu yaklaşmışlardır.

---

273 Abduh, *Risâle*, s. 63.

274 Abduh, a. g. e., s. 65.

275 Bazı araştırmacılara göre Abduh'un kesbi Mu'tezile'nin "halk" ya da "ihtirâ" mânasında olup, kendisi Mu'tezile ile aynı kelimeleri kullanmaktan kaçınmıştır (Kerr, *Islamic Reform*, s. 111-2; Caspar, "Le renouveau du mo'tazilisme", s. 168). Bize göre Abduh Mâtürîdî ile daha çok uyuşmaktadır (krş. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 229).

II

KELÂMA GETİRİLEN YENİLİKLER

A. KLASİK TARTIŞMALARIN ÖNEM KAYBETMESİ

Yeni kelâm eserlerinde metot açısından görülen farklılıkların başında, zarûrât-ı diniyyeden olmadığı halde, mezhep ihtilafları sebebiyle klasik kelâm kitaplarında uzun ve teferruatlı bir biçimde yer verilen bazı tartışmaların terkedilmesi veya bunlara çok kısa bir şekilde temas edilmesi gelir.[276] Daha önce de belirttiğimiz gibi İslâm ümmetinin içinde bulunduğu durum, yeni kelâm âlimlerini, ihtilafları asgariye indirip daha önemli ve acil konulara öncelik vermeye, kelâma dinamik, canlı, dışa dönük ve kuşatıcı bir görünüm kazandırma arayış ve gayreti içine girmeye sevkediyordu. Bu noktadan hareketle söz konusu âlimler, o gün için fazla bir ehemmiyet taşımayan ve insanların acil problemlerinin dışında kalan, bir kısmı sonuç getirmeyen tartışmalardan uzak durmuşlar, hatta tarihî bilgi olarak bile bunları zikretmemeye çalışmışlardır.

Önceki bölümde belirttiğimiz gibi Batılılaşma hareketi ile beraber ortaya çıkan ve ahlâkî geleneğin yanısıra din olgusunu da tehdit eden düşünce ve akımlar karşısında yeni âlimler tarafından kaleme alınan kelâm eserleri, deneme türünde yazılmış olup bu ilmin bütün konularını ele alma gayesini taşımıyordu. Yeni kelâmcıların, kendilerine göre İslâm dünyasının eğitim durumunu, içinde bulunduğu siyâsî ve malî şartlarını da gözönüne alan öncelikleri vardı. Dinî ve

---

276 Yeni kelâm mensuplarından Abduh, metodunu anlatırken, bilinenden farklı bir sonuca götürse de yalnız sahih delilleri kullandığını, akâitte selef metodunu takip ettiği halde halefin görüşlerini de eleştirmediğini, mezhepler arasındaki ihtilaflardan uzak durduğunu belirtir. bk. *Risâle*, s. 2-3.

kültürel kimliğin korunması için girişilen bu çok yönlü mücadelede İslâm itikâdının temeli olan Allah'ın varlığı meselesi onlar için en önemli konuların birini teşkil ediyordu. Fakat asıl gayretleri, gayb âlemini ve oraya ait bilgiyi dışlayarak akıl ve bilimi yegane otorite yapmak isteyen modernite ve bilimselliğin giderek hakimiyet kurmak istediği bir dünyada vahye bir yer tesbit etmek, vahyi içine alan bir akılcılık ortaya koymak, bilimin dini bir kenara atmasını önlemek, her çağda olduğu gibi bu çağda da dinin gerekliliğini benimsetmekti.

Yeni âlimlerin dışa dönük bu mücadelesinden başka bir de dahilî kaygıları vardı. Din anlayışının kalıplaştığı, yanlış inançların yayıldığı ve düşünce canlılığının zayıfladığı müslüman fert ve toplumların halini beğenmiyorlar, bu vaziyette söz konusu tehditlere karşı konamayacağını düşünüyorlardı. O yüzden müslümanlara verimsiz bilgi yığınları değil, kendilerini harekete geçirecek lüzumlu prensipleri göstermek, onlara göre daha uygun bir metot ve yoldu. Kelâmla ilgili olarak bu yönde atılacak en pratik adım, artık muhatapları kalmayan ve dini de doğrudan ilgilendirmeyen bazı konu ve tartışmalara fazla yer verilmemesi, büyütülmemesi, böylece bu tür ihtilafların itikadî konumlarının asgariye indirilmesi şeklinde olabilirdi.

Ayrıca yeni kelâmcılar Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayıp Râzî (ö. 606/1209) ile gelişen kelâmın klasik Yunan felsefesi ve mantığı ile olan münasebetini değiştirmek istiyorlardı. Müteahhirîn dönemi kelâmcılarının Yunan felsefesini ithal etmelerinden sonra kelâmda yoğun olarak yer alan felsefenin epistemolojik ve ontolojik tartışmaları kelâmı içinden çıkılmaz bir disiplin haline getirmişti. Bu tartışmalar uzun ve girift olduğu gibi dayandıkları temeller, bilimdeki gelişmeler sebebiyle geçerliliklerini kaybetmişlerdi. Bazen ciltlerle ve temel problemlerden çok daha uzun bir biçimde bu konuları ele alma metodu yeni dönemde bu gerekçelerle terkedilmiştir.

İzmirli İsmail Hakkı felsefî kelâm metodunun aşırılığına karşı, Peygamber ve ashâb dönemindeki iman ve i'tikad anlayışını öne çıkararak sahâbenin Cenâb-ı Hakk'ı hareket ve sükûn gibi kavramlarla değil vahiyle kendilerine bildirildiği şekilde tanıdıklarını ifade eder. Ona göre eğer söz konusu felsefî metot zarûrî

bulunsaydı, kendilerine öğretilmesi gerekirdi. Öğretildiği halde tatbik etmemiş olsalardı Kur'an'da bu kadar övülmezlerdi.[277]

Ulûhiyet konularında var olan bazı ihtilaflar da yine bu dönemde hoş karşılanmamıştır. Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında yapılan, sıfatların zat üzerine zâit olup olmadığı, kelâm sıfatının mukaddes kitapların mânaları olan ilmin aynı olup olmadığı, semi' ve basar sıfatlarının Allah'ın işitilen ve görülenleri bilmesi ile aynı olup olmadığı gibi münakaşalar[278] ile haberî sıfatlar üzerinde Selefiyye ve kelâmcılar arasında çıkan tartışmalar[279] üzerinde gereğinden fazla durmaya yeni kelâmcılar tarafından gerek görülmemektedir.

Şiblî Nu'mânî, İslâm'ın iki temel esası olan tevhid ve nübüvvette mevcut bulunan mükemmel berraklık ve sadeliğe rağmen zamanla bir sürü haşiye ve ilaveler yapılarak bunun bir problemler mecmuası haline getirildiğini, ilk dönem müslümanlarının bunları görmesi durumunda, bu meselelerle kuşatılmış İslâm'ı anlamaktan aciz kalacaklarını haklı olarak ileri sürer. Ona göre asıl şaşılacak şey ise, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla aynı olup olmadığı ve amellerin imandan olup olmadığı gibi tartışmaların küfür ya da imanın ölçüsü olarak kabul edilmesidir. Çünkü ilk asırda bu konuların hiçbiri yoktu. Şiblî'ye göre kelâm tarihi tetkik edildiği takdirde bu meseleler için gereksiz yere ne kıyametlerin koptuğu ve ne kanların aktığı görülecektir. Buna sebep olan şeyler de, ya birtakım sebep ve vasıtalarla kelâma giren, ancak daha sonra kelâmcıların vazgeçilmez uğraşı haline getirdikleri yukarıda zikredilen tartışmalardır, ya da Kur'an'da geçen, ancak mahiyeti ve keyfiyeti bilinmeyen âhiret hayatı gibi te'vile maruz olan konulardır. Şiblî'nin ifadesiyle, gerçek olan şu ki, bunlar kelâm ilminin asıl meseleleri değildir ve rahatlıkla dışlanabilir. Ne var ki, sözkonusu tartışmalar 600 sene İslâm esasları gibi telakki edilmiştir ve bu tamamen yanlıştır.[280]

Filibeli Ahmed Hilmî de, klasik kelâmdaki bazı tartışmalarla ilgili memnuniyetsizliğini ve bu durumun düzeltilerek yanlış mezhep ve metotların

---

277 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 159.

278 Abduh, *Risâle*, s. 52.

279 İzmirli, a. g. e., II, 91-92.

280 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 144-146. Şiblî bu şikayetlerin arkasından, Eş'arîlerle diğer kelâm mezhepleri arasında şiddetli ihtilaflara sebep olan, ancak dinin temel esaslarından sayılmayan ve bilhassa Allah'ın sıfatlarını yorumlamakla ilgili başlıca konuların bir listesini yapar (a. e., 146-147).

ortadan kaldırılması ile ilgili görüşünü şöyle dile getirir: "İslâm'da tenzih ile teşbihin arasını dolduran tevhid fikrini, artık, onu sıkıştırıp boğan tâli fikirlerden kurtararak meydana koymalıdır. ...Bugün İslâm âlemine bir nazar atsak 'ne şöyledir, ne böyle'nin ifrâtıyla boşluğa ulûhiyet atfedenlerden itibaren, insana tapıcılara, türbe ve hatıralara tapanlara kadar itikâd şekilleri görürüz".[281]

Yeni kelâm âlimleri, kader konusunda da çok söz sarfetme ve uzun tartışmalara girmekten kaçınmışlardır. Onlara göre, bu konuda tartışmalara girmek imanın gereği olmayıp, zihnî egzersiz ve felsefî tatmin arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu yolla bir sonuç almak herkes için mümkün değildir ve bazen yanlış yola da sevkedebilir. Çünkü ne kadar çok misaller verilirse verilsin insanların çoğunun bu konuyu tam mânasıyla anlaması çok zordur.[282] O yüzden bu mesele itikâd kitaplarında ele alınarak ve yapılan tartışmalar nakledilerek genelleştirilmemelidir. Yeni kelâmcıları kader ve hürriyet tartışmaları konusunda bu görüşe sevkeden amil bu konudaki spekülasyonların netice vermeyip konunun bütün tartışmalara rağmen açıklığa kavuşmamasıdır. Nitekim M. Saim Yeprem tarafından bu konuda yapılan çalışmanın sonucunda da bu tesbit tarihsel bir bakışla daha açık olarak ortaya konmuştur.[283]

B. MEZHEP BAĞLILIĞININ ZAYIFLAMASI VE TENKİT ZİHNİYETİNİN GELİŞMESİ

Son dönem kelâm âlimlerinin dikkat çeken bir diğer husûsiyeti de son asırlarda yerleşen mezhep taassubundan, her hâlükârda bir mezhebin görüşünü taklitten uzaklaşmaları, gerektiğinde fikir yürütme, tercih ve eleştirilere yer vermeleri, körü körüne bağlanmayı reddetmeleridir. Bilindiği gibi, yerleşen taklit zihniyeti sebebiyle, diğer itikâdî fırkalar şöyle dursun, Ehl-i sünnet mezhebinin kolları arasında bile çoğu zaman bir görüş alışverişi ya da bir uzlaşma söz konusu olmamaktaydı. Diğer mezheplerin görüşleri sadece reddedilmek üzere ele alınır, en bâriz nas ya da istidlâl bir bahane ile gözardı edilirdi. Zorlama ya da çelişkili dahi

---

281 Filibeli, *İslâm Tarihi*, s. 648.

282 Abduh, *Risâle*, s. 63-65. Ayrıca bk. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 68 ve 86.

283 Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 334-337.

olsa, mezhep görüşünün uzun sayfalar tahsis edilerek savunulmasında bir mahzur görülmezdi.

XIX. yüzyılda yeni İslâm âlimleri, fıkıhta başlattıkları ictihat hareketine paralel olarak, kelâmda da taklidin terkedilerek tenkit ve tercih anlayışını yerleştirmeyi hedeflemiş, bu ilimde de yeni fikirlere zemin hazırlamak istemişlerdir. Şiblî Nu'mânî'ye göre, İslâm'da sahâbe döneminden itibaren fikir belirtme hürriyeti bulunup teşvik edildiği halde, bilâhare ilmî zayıflama sürecinde taklid hakim olmaya başlamıştır. Fikir hürriyeti ve araştırma ruhu, her ne kadar bütün kelâm kitaplarına "akâidde taklid caiz değildir" sözü ile yansımış ve bu ifade sonraki dönemlere miras kalmışsa da, bu kural maalesef hayâtiyeti olmayan bir slogandan öteye geçmemiştir.[284] Halbuki İslâm dininin, sahabe ve onların takipçilerinin şahsında başlangıçta hür irade, azim, faaliyet ve ciddiyetin öncüsü olduğuna tarih şahittir.[285] İzmirli İsmail Hakkı'ya göre de, İslâm dini aklı taklid ve benzeri bütün bağlardan kurtararak ona bağımsızlığını kazandırmıştır.[286]

Akâiddeki "cümûd" ve taklit zihniyeti ile akla hiçbir rol verilmemesinden şikayet eden[287] Muhammed Abduh, ilim ehlinin artık sadece müteahhirîn dönemi muhtasar kelâm kitaplarından istifade ettiklerini, buralarda gördükleri bilgilere sanki Allah ve Resûlünün sözüymüş gibi sarıldıklarını, itiraz edildiği takdirde "kitapta böyle diyor" diye işin içinden çıktıklarını anlatır.[288] Buna karşılık kendisinin takip ettiği metodu anlatırken, bilinenden farklı bir sonuca götürse de yalnız sahih delilleri kullandığını, mezhepler arasındaki ihtilaflardan uzak durduğunu bilhassa vurgulamak ister.[289] Abduh'un, talebeliği sırasında bir öğrencinin onu Mu'tezile görüşünü tercih etmekle suçlayıp ihbar etmesi üzerine hocasına "Eş'arî görüşü taklit etmeyi terkettikten sonra, niye Mu'tezile'yi taklit edeyim? Hiçbirini taklide çalışmayıp sadece delile dayanıyorum" dediği nakledilir.[290]

---

284 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd,* s. 115-116. Şiblî, İslâm'ın kökenindeki bu dinamik ilim anlayışının Avrupa'da Luther gibi adamların yetişmesine ve kölelikten kurtulmalarına büyük katkısı olduğunu da belirtir.

285 Şiblî, a. g. e., s. 194.

286 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* I, 14-15.

287 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye,* s. 113-115.

288 Abduh, a. g. e., s. 139.

289 Abduh, *Risâle,* s. 2-3.

290 Reşîd Rızâ, *Târihü'l-Ustâz,* I, 133-134. Taklid zihniyeti İslâm âlemine V/XII. yüzyıldan itibaren girmiş, Gazzâlî, kendi zamanında belli bir görüşün taklid edilerek, farklı

Taklidi, İslâm'a ve insan tabiatına uygun bulmayan Abduh, kısa otobiyografisinde hedeflerinin başında, "düşünceyi taklit zincirinden kurtarmak ve ihtilafların henüz çıkmadığı ilk dönemdeki anlayışa göre dini anlamak" ifadesini kullanır.[291] Kendi ifadesiyle, "İslâm dini kavâidde tefrik dini değil, akâidde tevhid dinidir. Akıl İslâm'ın en büyük yardımcısı, nakil de en kuvvetli rüknüdür. Bunun ötesi şeytânî telkinler ve siyâsî heveslerdir."[292]

Yeni kelâm âlimleri muhtelif konularla ilgili fikirlerini getirip eleştiriler yapabilmiş, bazen kendi mezheplerine katılmadıkları gibi bazen de diğer mezheplere yeni yaklaşım ve tenkitlerde bulunmuşlardır. Mesela Abduh, Mu'tezile'yi, Allah'ı belli şeyleri yapmak zorunda olan mükellef konumuna düşürdüğü için suçlarken Cebriyye ve Eş'arîleri de ta'lili kabul etmedikleri için Allah'ı, dün yıktığını bugün yapacak, yarın da tersini yapacak kadar değişebilen ve ne yapacağı belli olmayan gayesiz bir varlık haline getirmekle itham eder.[293] Aynı konuda İzmirli, Eş'arîlerin acz belirtisi göstererek hikmeti mutlak ilim ve iradeye havale ettiklerini, Mu'tezile'nin ise emir ve nehye aşırı önem verip bu sefer Allah'ın kudretini zedelediğini ifade ederek her iki görüşe de katılmaz.[294] Ayrıca sıfatların mahiyeti ve haberî sıfatlarda, Abduh ve İzmirli selef tavrını tercih eder.[295]

Reşîd Rızâ'nın bir notuna göre, Abduh halku'l-Kur'ân tartışmasında Kur'an'ın mahlûk olduğu yönündeki görüşü, *Risâle* 'nin ilk baskısında yer aldığı halde, tepkiler sebebiyle sonradan çıkartılmıştır.[296] Hindistan kelâmcısı Şiblî

düşüncedekilerin dışlanmasını ve küfrün ölçüsünün Eş'arî ya da Mu'tezilî görüşe muhalefet olarak görülmesini şiddetle tenkit eder ve bu taktirde Eş'ârî'ye muhalefet ettiği için Bâkıllânî'nin de tekfîr edilmesi gerektiğini ifade eder (*Faysalü't-tefrika*, s. 39-40).

291 Reşîd Rızâ, *Târihü'l-Ustâz*, I, 11. Abduh böylece, klasik mirasa sadık kalmakla birlikte, katı mezhep prensiplerini aşmak istemiş, bağımsız düşünmeye meyletmiş, zaman zaman sentezler yapmıştır (Anawati, *Tendences*, s. 51; Boumrane-Gardet, *Panorama*, s. 55; Hourani, *Arabic Thought*, s. 142; Juynboll, *The Authenticity*, 15). Kısaca Abduh, kelâmda mezhep taassubu ve kudsiyyetini bozmak istemiştir.

292 Abduh, *Risâle*, s. 23. Abduh ayrıca, İslâm'ın fikir üretimine şans tanıdığını, bu yüzden sadece prensipleri belirlediğini, Kur'an'ın tafsilâtı insanlara bıraktığını, kendisinin de bu metoda uyduğunu söyler (a. e., s. 152). Filibeli de bu konuda "İslâmiyet, esaslar itibariyle son sözünü söylemiştir ve hatta bunun için bir din-i müsbettir. Lâkin teferruatı fehm ve ifham, terakkiyât-ı fikriyyeden mülhem olur" ifadesini kullanır (*Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 113).

293 Abduh, a. g. e., s. 53-54.

294 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 152.

295 Abduh, a. g. e., s. 51-2; İzmirli, a. g. e., II, 91-92 ve 159.

296 bk. *Risâle*, s. 47'deki dipnot.

Nu'mânî'nin üzerinde de Mu'tezile'nin büyük tesiri vardır.[297] Şiblî, Seyyid Ahmed Han gibi, bazen klasik Ehl-i sünnet görüşünün dışına çıkmış, hatta felâsifeyi destekleyebilmiştir. İslâm filozofları ile kelâmcılar arasında da tartışma konusu olan fizik âlemin menşei konusunda Şiblî, zamanındaki "maddenin muhafazası" gibi bazı fizik teorilerine dayanarak âlemin atomlardan meydana geldiğini ve kadîm olduğunu savunur. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ile Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların bu görüşte olmalarını delil olarak getiren Şiblî, bunun bir yaratıcı ihtiyacını ortadan kaldırmayacağını düşünür.[298] Hatta o, bu sebeple hudûs deliline de karşı çıkar.[299]

Eski Yunan felsefesini, tecrübeye, duyuların bilgisine ve tabiata yeteri derecede ilgi göstermediği ve bundan dolayı Kur'anî anlayışa ters düştüğü için eleştiren[300] İkbâl, ayrıca ilk dönem İslâm düşünürlerini de bu hususu gözden kaçırmak, Mu'tezile'yi dini mantıkî kavramlar sistemi haline getirmek, Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) de dini felsefî şüpheciliğe dayandırmakla suçlar.[301] İkbâl ayrıca, Allah'ın varlığı ile ilgili hudûs, gâye ve imkân delillerini de tenkit eder.[302]

Mu'tezile, Kaderiyye ve Cehmiyye gibi fırka ve mezheplerin İslâm dışı telakki edilemeyeceğini söyleyerek ümmeti 73 fırkaya ayırıp yalnız birini cennetlik yapan hadisi kabul etmeyen[303] Şiblî, ayrıca Eş'arîlerin nübüvvet tarifine ve nübüvveti mûcize temeli üzerine oturtan anlayışına büyük kelâmcıların buna kail olmadıklarını öne sürerek[304], karşı çıkmıştır.[305] Ayrıca Şiblî ve Seyyid Ahmed'in

---

297 Murad, *Intellectual Modernism* (Preface), s. xxii.

298 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd,* s. 47-52.

299 Şiblî, a. g. e., s. 25.

300 Iqbal, *The Reconstruction,* s. 11-12.

301 Iqbal, a. g. e., s. 3-4.

302 Iqbal, a. g. e., s. 23 vd.

303 Şiblî, *Imam Abu Hanifa,* s. 156. Abduh, fırkâ-i nâciyenin hangisi olduğu konusunda hadisin tevakkufunu Allah'ın fazl ve yardımı olarak görüp, tekfîre karşı çıkar. Şiblî ve Seyyid Ahmed Han'ın genel olarak hadisleri tartışırken, Buharî ve Müslim'in râvîler konusunda yanılıp hatalı teknikler kullanmalarının mümkün olduğu yönündeki görüşlerini (bk. Şiblî, a. e., s. 112-113 ve 151; Baljon, *The Reforms,* 96-98 daha önce belirtmiştik.

304 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd,* s. 79-80.

305 Şiblî, a. g. e., s. 56-57.

nübüvveti bir kapasite ve meleke olarak anlamak isteyen bir yaklaşım içine girip filozofların nübüvvet anlayışına meylettikleri de dikkati çekmektedir.[306]

Mükafat ve ceza konusunu aklî bir metotla ve sebep-sonuç ilişkisi içinde anlayıp yapılan amellerin verdiği psikolojik sevinç ve ıstırap ile irtibatlandıran Şiblî[307], âhiret tasvirlerinin başka bir anlatım imkânı olmadığı için maddî vasıtalarla dile getirildiğini savunur.[308] Şiblî böylece âhiret hayatının mahiyeti konusunda da İslâm filozoflarına çok yaklaşmaktadır. Ayrıca yeni kelâmcıların çoğu, âhirette azabın sonsuza kadar devam edeceği şeklindeki yaygın görüşe katılmamış[309], insanın fiillerinde hür olduğunu savunarak Eş'arî görüşünü reddetmiş ve bu konuda Mâtürîdî mezhebini, hatta Mu'tezile görüşünü tercih etmişlerdir.[310]

C. KELÂMDA YENİ KONULARA YER VERİLMESİ

Yeni kelâmda görülen farklılıkların en önemlisi, yalnızca iman esasları ve inanç konularıyla yetinilmeyip dinin ferdî ve toplumsal yapısının da konu edilmesi, modern insanın anlayacağı şekilde bunların açıklanıp tanıtılmasıdır. Son dönemde kelâmcıları buna sevkeden şey bazı oryantalistler ve Batıcı müslüman aydınların, İslâm'ın inanç sistemi yanında kavram ve müesseselerini de hedef alması, bunları Batı normlarına göre çağdışı göstermeye çalışmalarıdır. Modern bilim ve felsefe nazariyelerinden gelen Allah'ın varlığı, nübüvvet ve vahiy konusundaki eleştiri ve saldırılar ayırım yapılmadan bütün dinleri tehdit etmekteydi. Bunların dışında özel olarak İslâm'a yöneltilen tenkitler genellikle Hz. Peygamber'in şahsiyeti, koyduğu hayat tarzı, oluşturduğu sistem ve kurumlar ile ilgiliydi.

Bu yüzden yeni âlimler, İslâm'a nereden ve hangi konuda saldırı geliyorsa onunla ilgilenmeyi, meseleyi ele alıp gerçeği ortaya koymayı kelâmın ve kelâmcıların görevi saydılar. İncelemekte olduğumuz kelâm kitaplarının yenilik

306 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 89-90; S. Ahmad Khan, "On the Mode and Nature", 280-1; S. Iqbal, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, 163; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, 193

307 bk. Şiblî, a. g. e., s. 120-121.

308 Şiblî, a. g. e., s. 179-180.

309 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 460; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 197-200; Iqbal, *The Reconstruction*, s. 98.

310 bk. Abduh, *Risâle*, s. 61; Şiblî, a. g. e., s. 192-194; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, 203; İzmirli, a. g. e., I, 53; Iqbal, a. g. e., s. 63.

ihtiva eden bölümlerinde[311] fıkıh bilgisinden çok, söz konusu hüküm ve düzenlemelerin gaye ve hikmetleri verilmektedir. İslâm'ın bir ibadet ve hayat felsefesi yapılan bu bahislerde, aynı konuların diğer din ve kültürlerdeki keyfiyetinin mukayeseli olarak sunulması da ihmal edilmemiştir.[312]

Araştırdığımız şahsiyetlerden Şiblî Nu'mânî, kelâmın siyerle bağlantısını kurmak istemiştir. O, dinin sadece Allah'a imandan ibaret bulunmadığını, nübüvvetin de onun bir parçası olduğunu, dolayısıyla vahyin alıcısı durumundaki peygamberin şahsiyeti ve hayatı ile ilgili çıkabilecek sorularla da kelâm ilminin ilgilenmesi gerektiğini vurgular.[313] Batılı yazarlarca genellikle Hz. Peygamber'e, savaş, çok evlilik, zorla ihtidâ, köleliğe müsaade, dünya ve siyasetle uğraşma gibi konularda eleştiriler yapıldığını ifade ederek bunlara cevap verilmesinin zarureti üzerinde durur.[314]

Bu metot aslında klasik kelâmın "usûlü'd-dîn" hüviyet ve kapsamıyla da paralellik arzetmektedir. Kelâm ilmi İslâm'a bir bütün olarak bakar ve bu açıdan her mesele hakkında belirleyici tarzda söz söyler. Söz konusu bütünün içinde bir işlev gören her konu o yüzden kelâmî bir yaklaşıma muhtaçtır. Teknik açıdan ve ayrıntılı

---

311 Şiblî'nin *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* 'inde "Akâid-i tafsilî" başlığı altında ele alınan konular, ibâdet, insan ve kadın hakları, miras ve amme hukuku konularıdır. Reşîd Rızâ'nın *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde vahiy ve nübüvvetin ispatından sonra Kur'an'ın ictimaî, hukûkî, siyâsî ve iktisâdî konulardaki hedefleri için bölümler açılmış ve ayrıca insan haklarına yönelik konular, özellikle kadının yüceltilmesi ve köleliğin kaldırılması için getirilen prensip ve tedbirler işlenmiştir. Bu konular ele alınırken genellikle Kur'an ve İslâm'a yapılan itiraz ve tenkitler gözönüne alınıp cevaplar da verilmiştir. Medeniyet ve ilim kavramları çerçevesinde İslâm'ın ictimaî-hukukî ilkelerine yapılan bu tür tenkitlere karşı bazı müstakil kitaplar da yazılmıştır. Abduh'un *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye mea'l-ilm ve'l-medeniyye,* Ferîd Vecdî'nin *el-Medeniyye ve'l-İslâm,* el-*İslâm dînun âmmün hâlid, el-Mer'etü'l-müslime,* Reşîd Rızâ'nın *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf,* İkbâl'in *Islam as a Moral and Political Ideal* adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

312 İzmirli, bir giriş, iki bölüm ve bir sonuç olarak tasarladığı ve sadece giriş ile ilk bölümünü tamamlayabildiği *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinde farklı bir metod takip etmiştir. Oldukça geniş tutuğu giriş bölümünde sosyal konular yerine, epistemolojinin yanında, diğer kelâm kitaplarından farklı olarak, İslâm ilimlerinin teşekkül ve tedvin tarihi ile itikâdî gruplar (I, 71-138) ve diğer İslâm düşünce ekolleri ile yaşayan mezhepler (I, 139-81) hakkında çok ayrıntılı bilgiler vermektedir. Ayrıca fıkıh ilminin muhteva ve metodolojisi hakkında da (I, 182-216) bir ana başlık açmıştır. İzmirli'nin etraflıca ele aldığı başka bir mesele de varlık konusudur. Bu haliyle eserin giriş kısmı diğer tek bölümünü hacim olarak aşmaktadır. Burada konuları işlerken İslâm kelâmcı ve filozoflarının görüşleri, bunların kendi içlerindeki görüş farklılıkları ile ilgili ansiklopedik mâlumat verdiği gibi, bu görüşleri yer yer modern Batı felsefesindeki teori ve bilgilerle karşılaştırmaktadır.

313 Şiblî, *Sirat-un-Nabi,* I, 7.

314 Şiblî, a. g. e., I, 88. Ayrıca bk. Ferîd Vecdî, *el-İslâm dînün âmmün hâlid,* s. 141-145.

olarak diğer İslâmî ilimler tarafından yapılan bakışlar çözüm üretme fonksiyonunu yerine getiriyorsa da o konuda İslâm'ın gaye ve felsefesini ortaya koyamaz. Ebû Hanîfe'nin ilk devirde "el-Fıkhu'l-Ekber" ifadesini kullanması bu açıdan anlamlıdır.

Ayrıca doğuşundan itibaren kelâmın bir ilim olarak varoluş hikmeti İslâm'ı yabancı tesir ve tehditlere karşı muhafaza etmek, aslî hüviyetinin devamını sağlamaktır. Yoksa İslâm'ın akîdesi belli ve öteden beri herkes tarafından biliniyordu. Kelâmın icra ettiği görev bu dine yönelmesi muhtemel tehlikeleri tesbit edip karşı fikirler oluşturmak ve gerektiğinde bunları kullanmaktır. Bu sebepledir ki ilk kelâmcılar kendi dönemlerinin sorunlarıyla uğraşmışlar, muhalif akım ve düşüncelere göre konularını oluşturmuşlardır. Bu amacın göz ardı edildiği ve kelâmın felsefeleştiği müteahhirîn dönemi aynı zamanda durgunluğun, kalıplaşmanın ve şerhlere boğulmanın başlangıcını teşkil etmiştir.

Yeni âlimlerin de kelâmın sahasını genişletme gayretleri ilk dönemin mantık ve metoduna dayanmaktadır. Din bir felsefe ve düşünceden ibaret olmadığına göre, dinin bir bakıma "ideoloji"sini yapan kelâm da yalnızca kavramlarla uğraşan felsefî bir disiplin olarak kalamaz. Her dönemde sorun haline gelen konuları takip eder, diğer ilim dallarıyla temas kurar ve onlara tabir caizse "strateji" belirler. Nitekim yeni kelâmcıların metodunu benimseyen Seyyid Kutub, Şeltût, Akkâd, Saîd Nursî ve Mevdûdî gibi sonraki âlimler XX. yüzyılın ikinci yarısında da İslâm'ın bütünlüğünü ele alan eserler te'lif etme gereğini duymuşlar imandan ibadetlere, ahlâktan hukukî ve iktisadî nizama kadar dinin esaslarını savunmuşlardır. Sosyo-ekonomik problemlerin daha da çoğaldığı günümüzde bu metoda duyulan ihtiyaç artarak devam etmektedir. Yeni kelâm âlimlerinin uzağı gören bu yaklaşımları daha da geliştirilmelidir.

Burada çalışmamıza dahil olan son dönem kelâmcılarının en fazla üzerinde durdukları örnek konuları kısa bir tasnife tabi tutarak, bunları ele alış tarzlarını ve verdikleri cevapları sunacağız. Bu noktada onların gaye ve hedefleri daha iyi ortaya çıkacak, sonuçta da günümüz araştırmacılarının yeni konulara yaklaşımları için bir fikir edinme imkânı doğacaktır.

1. İlmin Değeri

XIX. yüzyılda, modern bilim her konuda en geçerli ölçü kabul edildiği ve kendine has bir ortamda doğan bu bilimin kalıplarına uymayan her düşünce ve kültür geleneği küçümsenip hor görüldüğü için, yeni kelâm âlimleri bir din ve aynı zamanda hayat tarzı olan İslâm'ın ilme ve akla bakış açısını, onlara verdiği değeri öne çıkarma ihtiyacını hissetmişlerdir. Yeni kelâmcılar Batı'nın teknoloji üreten ve onları güçlü kılan bilimiyle karşılaşıp müslümanların ilme sahip çıkmadığı iddiasına muhatap kaldıklarında, İslâm'ın ilme karşı olumlu yaklaşımını göstermeye, ilmi her zaman yüceltip teşvik ettiğini ispatlamaya çalışmışlardır. Bu suretle bir yandan eleştirilere cevap veriyor, diğer yandan müslümanlar arasında ilim ve ictihad ruhunu yeniden canlandırmak istiyorlardı.

Onlara göre İslâm temelde hiçbir zaman ilme muhalif olmamış, bilakis dinler arasında ilme en fazla kıymet vermiştir. İslâm'ın ilim dini olduğuna dair nazarî deliller çoktur, bununla birlikte ilk dönemindeki uygulamalar bu konuda daha önemlidir. İslâm'ın her gittiği yere ilimle gittiği, müslüman olan kavimlerin önceki ve sonraki durumlarını karşılaştırmakla hemen anlaşılabilir.[315] Putlara ve şirk eğilimi taşıyan her şeye cephe alan İslâm dini sayesinde insanlar vehim, hurafe ve yanlış inançlardan kurtularak akla sarılmış, böylece itibarları yükselmiştir. İnsanlar artık maddî şeyler önünde eğilmedikleri gibi Allah ile aralarına konan aracıları da reddetmişlerdir.[316] Bu sebeple çalışma arzusu artmış, buna karşılık taklit terkedilmiş ve cehalet ortadan kalkmıştır. Bunun sonucunda irade ve fikir hürriyeti de yerleşmeye başlamıştır.[317] Nitekim Kur'an'da müşrikler ve Ehl-i kitap körü körüne taklit ve akıllarını kullanmamakla suçlanmaktadır.[318]

Akıl ve ilmin hükümranlığını ilan eden İslâm, ma'sûm'un (nebî) dışında herhangi birini taklit etme alışkanlığını ortadan kaldırdığı gibi düşünme ve

---

315 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 201-202.

316 Abduh, *Risâle*, s. 154-156.

317 Abduh, a. g. e., s. 156-158.

318 Abduh, a. g. e., s. 160-162.

muhakemeyi her zaman teşvik etmiş[319], ayrıca ilmî felsefî görüşlere müsâmaha göstermiştir.[320] Ferîd Vecdî, İslâm'ın evrensel ve kalıcı bir din oluşunu ilimle olana münasebetine bağlayarak ondaki şu temel ilkeleri tesbit eder: 1. Akıl ve ilme otorite tanıması, 2. İlim talebini öne çıkarması, 3. Dini anlama konusunda hiçbir nesil ve zümreye imtiyaz tanımaması, bütün zaman ve mekânlarda araştırma ve tecdîd kapısını açması, 4. Dinde tecdîdi sistemleştirmesi, 5. "Kîl ü kâl" devrini kapatması.[321]

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bizatihî ilmin kötü olması veya ona karşı çıkılması mümkün değildir. Ancak, unutulmaması gerekir ki, herhangi bir bilimsel sistemin doğuşuna dışarıdan etki eden ya da ilim adamının kendisinden gelen faktörler söz konusudur. Dolayısıyla ilmî sistemlerin, içinden çıktıkları kültürlerden ve ahlâkî felsefeden bağımsız kalabilmeleri, katkı almamaları imkânsızdır. İslâm bizâtihi ilme açık ve taraftar olmasına karşılık belli normlara tabi bir toplumun bilimsel veri ve nazariyeleri ile uyuşmayabilir. Nitekim modern Batı bilimi Darwin ve Freud teorilerini çıkarmıştır. Buradaki uyuşmazlığı İslâm-bilim çatışması olarak algılamamak gerekir. Yeni kelâmcılar İslâm'ın ilme verdiği önem ve değeri vurgularken haklı olarak takdir ettikleri Batı biliminin her şeyini ve vardığı bütün sonuçları doğruymuş gibi telakki etme yanlışlığına zaman zaman düşmüşlerdir. O yüzden mesela maddenin kıdemini tartışmaya, evrim teorisini sahiplenmeye girişmişlerdir. Bu tutum söz konusu bilimin temellerini tahlil etme eksikliğinden kaynaklanmış olup, anî karşılaşma ile meydana gelen büyülenmenin şoku ile izah edilebilir.

2. İbadetlerin Lüzum ve Gayesi

Diğer dinlere göre farklılık arzeden İslâm'daki ibadetlerin nitelik ve hedefi, yukarıda zikredildiği gibi, son dönem alimleri tarafından ele alınan konuların başında gelmiştir. İslâmî ibadetlerin çokluğu, zorluğu ve sürekliliği gibi suçlamalar zaman zaman insanları soğutmak için kullanılmış, bu da yeni kelâmcıları bu konuya eğilmeye sevketmiştir. Yapılan değerlendirmelerde, her dinde zamanla bazı yanlış

---

319 Ferîd Vecdî, *el-İslâm dînün âmmün hâlid*, s. 35-42; İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 68.

320 Ferîd Vecdî, a. g. e., s. 54-60.

321 Ferîd Vecdî, a. g. e., s. 130-131.

telakkilerin yerleştiği, bunlar arasında en belirgin olanın ibadetlerin kendisini bizzat amaç yapıp, asıl maksatlarını gözardı etme eğiliminin geldiği belirtilerek bunun bizzat dinden kaynaklanmadığı savunulmuştur. Bu sebeple, meselâ hindû ve hıristiyanlar arasında yaygınlâşan çile, inzivâ ve ruhbaniyet mantığı dinin muhteva ve gayesine uygun değildir. Bu yanlış, geçmiş kavimlerde insan kurban etmeyi bile bir ibadet sayacak kadar ileri gitmiş, aşırı boyutlar kazanmıştır.[322]

Yeni kelâm âlimlerine göre, bazı Batılı yazarlar tarafından ibadetlerin maksadı konusunda daha yeni anlaşılıp söylenen hususlar Kur'an'da 13 asır önce ortaya konmuştur. İslâm'da ibadetlerin faydası Allah'a değil insanların kendisine yöneliktir. Allah'ın her şeyden müstağni olduğu çeşitli âyetlerde (el-Mâide, 5/6, el-Ankebût, 29/6; Fussilet, 41/46) açıkça ifade edilmiştir. Kur'an'da ibadetlerin her biri için de müstakil açıklamalar yapılmış, namazın kötülüklerden alıkoyduğu (el-Ankebût 29/45), orucun günahlardan korunmayı öğrettiği (el-Bakara, 2/183) ve haccın çeşitli faydaları bizzat müşahede ettirdiği (el-Hac, 22/28) bildirilmiştir. İslâm'ın ibadet anlayışında itidal ve yapılabilirlik esas olup, aşırılıklar tasvip edilmez (el-Bakara, 2/185, 286; el-Hac, 22/78).[323] Bunun dışında İslâm'da ticaret, çocuk yetiştirme gibi sosyal faaliyetlerin de dinî yönlerinin bulunduğu (el-Furkân, 25/74; el-Cum'a, 62/10) anlaşılmaktadır.[324]

Dinler ve bu dinlerin ibadetleri arasındaki farklılıklar, yeni kelâmcılara göre insan toplumunun terbiyesinde gözetilen tedric sebebiyledir. Bu bir nevi çocuğa yetişmesi sırasında yapılan muamelenin farklı oluşu ya da çocuğun değişik gelişim safhalarına benzer.[325] İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın eksik bıraktığı hususları tamamlayıp iç temizlik hedefi doğrultusunda bazı ibadetleri farz kılıp, bunlarla insanlara ihlâs, güzel ahlâk ve fazilet duygularını kazandırmak ister.[326] Dolayısıyla ibadetler mânevi ihtiyaca cevap verdiği için zarûrîdir. Mesela namaz insanlara şuur kazandırarak, Allah'ın karşısında huzur ve manevi tatmin bulmasını sağlar. Rekâtların sayısı dışında namazda aklın sebebini anlamayacağı bir durumun bulunmayıp, bunun da Allah katında bir hikmeti vardır. Oruç fertlerde mahrumiyet

322 Şiblî, *İlm–i Kelâm-ı Cedîd*, s. 123-124.
323 Şiblî, a. g. e., s. 125-126.
324 Şiblî, a. g. e., s. 127.
325 Abduh, *Risâle*, s. 166.
326 Abduh, a. g. e., s. 169-170.

duygusunu yerleştirip, nimetlere şükretmeyi öğrettiği gibi, hac eşitlik ve yakınlaşmayı temin eder.[327] Kur'an'ın toplumsal boyutu olan bazı emir ve yasakları ise daha bariz sonuçlara yöneliktir. Hem bir dinî vecibe olarak zekâtı koyarak, hem de isteğe bağlı infâkı teşvik ederek İslâm dini aşırı iktisadî sınıflaşmayı önleyip toplumsal barışı korumak, içki, kumar ve ribâyı yasaklayarak da aklın bozulması ve malın yok olmasının önlemek istemektedir.[328]

Buna göre yeni kelâmcılar bir dinin vazgeçilmez unsuru olan ibadetlere yapılan eleştirileri cevapsız bırakmamışlar, doğrudan iman esası olmadığı için kelâmın dışında telakki etmemişler, sonuçta da müslümanlar arasında "ibâhiyye" türü eğilimlere meydan vermemişlerdir. Burada bizim için asıl önemli olan husus, metot olarak yeni kelâmcıların ibadetleri farz kılan nasları delil olarak getirmek yerine, onlardaki hikmeti, fert ve topluma kazandırdıklarını günün insanını tatmin edecek şekilde ortaya koymuş olmaları ve bu yolla gerekliliğini savunmalarıdır. Bu hem Kur'an metoduna, hem de günün anlayışına uygun bir yaklaşım tarzıdır.

3. İnsan Hakları

İnsan hakları konusu Batı'da Aydınlanma hareketinin ahlâk ve siyaset düşünürleri tarafından felsefî olarak ele alınmaya başlanmış, iç savaş sonrası Amerika'da daha yoğun olarak işlenmiş, 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve aynı tarihteki Virginia İnsan Hakları Bildirgesi ile daha sonra gerçekleşen Fransız İhtilalinin arkasından ilan edilen 1789 İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi gibi belgelerle pratiğe aktarılmıştır. İkinci Dünya savaşını müteakip 1948 Paris İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile uluslararası boyuta ulaşan konu günümüze kadar güncelliğini muhafaza etmiştir.

Vahyi dışlayan deist anlayışın yayılması ile tabiî hukuk arayışlarının başladığı Batı'da kilise hukukunun sert eleştirilere maruz kalmasından sonra emperyalist gayelerle teşvik edilen oryantalizm hareketi sonucunda İslâm'ın hukuk sistemi irdelenmeye başlanmış ve çeşitli tenkitler getirilmiştir. Batılı seyyah,

327 Abduh, a. g. e., s. 172-174.

328 Abduh, a. g. e., s. 176-179. İslâm'ın ibâdât ve muamelât ahkâmındaki hikmet ve gayeler için ayrıca bk. İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 70-90.

diplomat ve müsteşriklerin yaptıkları, bir kısmı ön yargılı, fakat bir kısmı da yerleşen yanlış zihniyet ve uygulamalarla ilgili olumsuz değerlendirmeleri, İslâm dünyasındaki Batılılaşmış aydınlar arasında da tesirini göstermiş ve sorgulamalar yapılmaya başlanmıştır. Bu gelişmeler karşısında yeni kelâm âlimleri, bir yandan İslâm'ın gerçek yüzünün bu olmadığını, mevcut imajın yanlış olduğunu anlatmaya çalışmışlar, diğer yandan Kur'an'a dayalı bir "haklar manzûmesi" ortaya çıkarıp eleştirilere cevap vermişlerdir.

Söz konusu âlimler Kur'an'a ve sağlam sünnete dayalı sistemi öne çıkardıkları zaman çok rahat davranabilmişler, ancak bazı tarihsel ve yaygın uygulamalar karşısında zorlanmışlar ve bunların yanlışlığını itiraf etmek mecburiyetinde kalmışlardır. İslâm hukukunun son yüzyıllarda geliştirilmemesi sebebiyle sıkıntı duyan son dönem âlimleri, içeride ictihad çağrısı yaparken dışarıya karşı metot olarak, İslâm'ın diğer din ve medeniyetlere nazaran haklar konusundaki üstünlük ve öncülüğünü gösterme yolunu tercih etmişlerdir. Bu da müslüman araştırmacılar arasında kaynakların tetkik ve değerlendirilmesi yolunu açmış ve daha sağlam temellere dayanmalarını temin etmiştir.

İnsan hakları konusunda yeni kelâmcıların ilk çıkış noktaları şudur: Her toplumda hataların bulunabileceği kabul edilmekle beraber, iyice incelendiği takdirde hiç bir düşüncenin insana verilen değer ve ona tanınan haklar konusunda İslâm'a erişemediği görülecektir. Bu farklılık tabiatıyla İslâm'ın ilâhî kaynağından gelmektedir. Çünkü İslâm, insan hayatı ve yaşama hakkına büyük önem verir. Bunun için başkasının hayatı şöyle dursun kişinin kendi hayatına kasdetmesini bile yasaklar (en-Nisâ, 4/29). Ayrıca önceden çocuk ve sakatlara revâ görülen muameleler ve yaygın çocuk öldürme vahşeti reddededilerek (el-En'âm, 6/151), bunun hemen ve tamamen ortadan kaldırılması sağlanmış[329], yeni köle ihdâsına sınırlar konup mevcut kölelerin tedricen hürriyete kavuşturulması yoluyla köleliğe karşı ilk fiilî mücadele başlatılmıştır.[330]

İnsan hakları ile ilgili getirilen diğer delil ve misalleri de şöylece özetleyebiliriz: Hindû dinindeki kast sistemine, hıristiyanların Roma İmparatorluğu yönetiminde uyguladıkları zulümlere ve Yahudiliğin ırkî bir din olmasına karşılık

329 Şiblî, *İlm–i Kelâm-ı Cedîd*, s. 127-128.

330 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 224-232. Rızâ bunun İslâm'daki nazarî ve pratik vasıtalarını teferruatıyla anlatmaktadır.

İslâm'da ırk üstünlüğü bulunmayıp, bütün topluluklar aynı değer ve statüye sahip olmuştur. İslâm tarihinde Araplar diğer müslüman idarelerin tebaası haline gelebilmiştir.[331] Eşitlik ilkesi Avrupa'da ancak yakın zamanlarda rağbet kazanmasına karşılık, İslâm'da çok önceden savunulmuş (el-Hucûrât, 49/13), ayrıca sözde bırakılmayıp uygulamaya da konmuştur. Müslümanlar arasında eşitsizlik, zengin ve fakir, idareci ve halk arasındaki mesafenin sonradan artmasıyla ortaya çıkmış ve yayılmıştır.[332] İslâm dini, herhangi bir kişi veya zümreye din sultası vermemiş, din konusunda baskı ve zorlamaya müsaade etmemiştir. Kur'an'da peygambere bile "hatırlatıcı" (müzekkir) olmanın dışında bir yetki verilmemiştir. Ayrıca hiç kimsenin, başkasının özel hayatını ve inançlarını araştırma selâhiyeti yoktur.[333]

Diğer dinlere ve onların müntesiplerine karşı hoşgörü ve hürriyet tanınması konusunda da İslâm çok önde olup, haksız saldırılar dışında diğer milletlerle daima iyi geçinmeyi tavsiye etmiştir.[334] Fethedilen ülke insanlarını kendi inanç ve uygulamalarında oldukları gibi serbest bırakmıştır.[335] Ayrıca tebliğ ve mücadelenin medenî ölçüler içinde olması (el-Bakara, 16/125) ve hatırlatmadan öteye geçilmemesi (el-Gâşiye, 88/21-22) istenmiştir. Nitekim İslâm dini gelinceye kadar, dinde zorlama olmadığı (el-Bakara, 2/256) ilkesi dünyanın aklına bile gelmemiştir.[336] Mısır fethinden sonra hıristiyan ilim adamı Yuhannâ en-Nahvî'nin yaptığı çalışmalar ve Amr b. As ile aralarında oluşan dostluk örneği, İslâm'ın inanç ve düşünce hürriyetine büyük önem verdiğini ve gayri müslimlerin iyi hasletlerine saygı duyduğunu gösterir.[337]

Müslümanlar gayri müslimlerden ilimde istifade etmekte bir beis görmemişler[338], önce edebî, sonra aklî ve kevnî ilimlerle uğraşmışlar, kütüphane ve

---

331 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 140-142. Ayrıca bkz. Ferîd Vecdî, *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, s. 125-143; İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 105-106.

332 Şiblî, a. g. e., s. 195-196.

333 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 56-57.

334 Şiblî, a. g. e., s. 197.

335 İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 101; Abduh, a. g. e., s. 64. Abduh'a göre bazı müslümanların İslâm'ın zayıfladığı dönemlerde bu hükümleri ihlâl etmeleri ise tasvip edilemez.

336 Şiblî, a. g. e., s. 199-200.

337 Abduh, a. g. e., s. 77-78.

338 a. y.

medreseler kurmuşlardır.[339] Diğer din mensuplarıyla iyi münasebetler tavsiye eden İslâm dini evlilik ve yiyecekler konusunda da kolaylık tanımıştır. Ehl-i kitap'tan alınan ve itiraz konusu edilen "cizye" ise (et-Tevbe, 9/29) fethedilen yerlere konulan bir vergi olmayıp, can ve mal güvenliği hizmeti için alınan cüz'î bir ücrettir. Bu maksatla tahsil edilen söz konusu maddî katkıları dışında onlara yönelik maddi veya manevi herhangi bir zor kullanma mümkün değildir. Topluma yüklenen iyilik, barış ve karşılıklı iyi ilişkilerde bulunma sorumluluğu sadece müslümanlara değil, her kesime şâmildir.[340]

İslâm'ın, hızlâ yayılışı sırasında insanlara ve diğer dinlere karşı sergilediği tutumu, her türlü hakka riayet ederek muhaliflerin sevgi ve hürmetine mazhar oluşu da herkesçe bilinmektedir.[341] Dolayısıyla İslâm'ın şiddet yoluyla yayıldığı iddiası doğru değildir. İslâm kesinlikle kılıç dini olmayıp, yalnızca savunma amaçlı olarak cihad yapar. Buna karşılık tarihî bir vakıa olarak diğer din mensupları savaştıkları milletleri din değiştirmeye zorlamışlardır.[342] Abduh, bu açıdan İslâm dinini, ihyâ etmek, sulamak ve verimliliği arttırmak görevini taşıyan suya benzetir ve nâdir olarak meydana gelen taşkınların suyun değerini düşürmeyeceğini belirtir.[343]

İslâm devleti, idaresi altındaki gayri müslimleri (zimmî) korumak zorunda olduğu gibi, savaştığı milletlere (harbî) karşı da ölçülü ve adaletli olmakla da mükellef tutulmuştur (el-Bakarâ, 2/190; el-Mâide, 5/8; en-Nahl, 16/126). Fakat bununla birlikte, saldırgan düşmana karşı Hıristiyanlık'ta olduğu gibi fıtrata uymayan sınırsız bir hoşgörü biçimine de rağbet etmemiştir.[344]

Gerçekte savaş İslâm tabiatına uygun olmayıp asl olan af ve müsâmahadır. Saldırganların tecavüzlerine karşı koymak ve kötülüklerinden korunmak için savaşa

---

339 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 78-83.

340 Abduh, *Risâle*, s. 170-172; a. mlf., *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 64; Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 215.

341 Abduh, *Risâle*, s. 180-189. Ancak o, son dönemde müslümanların kısmen bu özelliklerini kaybettiklerini de kaydeder.

342 Abduh, a. g. e., s. 190-191.

343 Abduh, a. g. e., s. 191-192. İslâm'ı savaşı teşvik etmekle suçlayanların aksine hıristiyanların Haçlı seferlerini görmeleri gerektiğini belirten Abduh, bu seferlere iştirak eden Batılıların İslâm medeniyetinden etkilenerek rönesans ve reform yaptıklarının herkes tarafından kabul edildiğini kaydeder (a. e., s. 192-194). Abduh reform hareketiyle hıristiyanların İslâm'a çok yaklaştıklarına dair bir kanaatini de burada bildirir.

344 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 143-144.

izin verilmiştir. Hiçbir zaman din, bir zorlama veya intikam vasıtası olarak kullanılamaz. Bu sebeple İslâm tarihindeki savaşlar hıristiyanların savaşlarına benzemez. Ayrıca müslümanlar diğer milletler gibi savaşlarda yaşlı, kadın ve çocukları katiyyen öldürmez.[345] Kur'an'da savaşın saldırı ve tecavüz üzerine kurulmasına karşı çıkıldığı gibi (el-Bakara, 2/190) Hz. Peygamber döneminde yapılan bazı gazve ve seriyyeler, bazılarının iddia ettiğinin aksine saldırı amaçlı olmayıp, karşı tarafın anlaşmaları bozma veya ta'cizde bulunmaları sebebiyle meydana gelmiştir. Çeşitli âyetlerde (et-Tevbe, 9/13; el-Ankebût, 22/39-40), yapılan savaşların bu yönlü gerekçelere dayandığı açıkça gösterilmektedir.[346] Kur'ân-ı Kerîm ayrıca müslümanlara, karşı tarafta sulh eğilimi görüldüğü takdirde sulhu tercih etme (el-Enfâl, 8/61) ve yapılan ahidlere bağlı kalma (en-Nahl, 16/91) tavsiyesi yapar.[347]

Bireysel haklar konusunda ise, İslâm'da hayat dinden önce geldiği gibi, hiçbir şekilde kişi gücünün üstündeki şeylerden sorumlu tutulmaz. Zorluk ve hastalık halinde ibadetlerde birçok kolaylıklar tanınmış, zînet ve güzellikler, kötülüğe sebep olmadıkları takdirde hiçbir zaman yasaklanmamıştır.[348] Dinde aşırılık, yani ahiret talebiyle nefse işkence etmek de kabul edilmemiş, dünyanın unutulmaması (el-Kasas, 28/77) tavsiye edilmiştir. İnsan diğer bazı inançlarda olduğu gibi ne tamamen cismânî ne de bütünüyle melekî bir yapıda telakki edilmiş, aksine hem dünya hem âhirete bakan bir kişilik kazandırılmıştır. Din ve dünya maslahatları bir araya getirilerek, insana fıtratına uygun tabiî bir hayat tarzı gösterilmiştir.[349]

Dinlerin insan hayatına aşırı müdahale ettiklerini söyleyenlere karşı, yeni kelâmcılar İslâm'ın diğer dinler gibi olmayıp insanlık üzerindeki bağ ve zincirleri kaldırmak için geldiği (el-A'râf, 7/157) tezini ileri sürerler. Nitekim Kur'an yahudi ve hıristiyanları, dinde aşırı gitmekle suçlamıştır (en-Nisâ, 4/171). Dinde aşırı gitmek ise her hareket ve davranışı dinle alâkalandırıp her şeye dinî bir renk vermek, ya da dinî hükümleri çok zor, katı ve tahammül edilemez bir şekle sokmak şeklinde tezahür

---

345 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 62-63; Ferîd Vecdî, *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, s.139-143.

346 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 209-210.

347 Reşîd Rızâ, a. g. e., s. 212-213. krş. Ferîd Vecdî, "İslâm Savaşçı Bir Din midir?", *el-İslâm dînün âmmün hâlid*, s. 146-151. İkbâl'e göre müslümanın bütün hedefi "i'lâ-yı kelîmetullah" olduğu için "Gayesi yalnız memleketler fethetmek olan cihad, İslâm dininde haramdır (*Esrâr-ı Hodî*, s. 57).

348 Abduh, a. g. e., s. 70-71. krş. Ferîd Vecdî, *el-İslâm dînün âmmün hâlid*, s. 47-53.

349 Abduh, a. g. e., s. 72-73.

eder. İslâm her iki uygulama biçimiyle mücedele eder. Bu maksatla, zînet ve güzel rızıkları yasaklamak isteyenler âyetlerde şiddetle kınanmış (el-A'râf, 7/32), İslâm peygamberi "Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz"[350] demiştir. Ayrıca İslâm dininin hükümleri yumuşak, mutedil ve kolayca tatbik edilebilen cinstendir. Kur'an'da israrla, güçlük (harec) ve zorluk ('usr).çıkarmak reddedilmiştir (el-Bakara, 2/286; en-Nisâ', 4/28; el-Mâide, 5/6; el-Hac. 22/78). İslâmî ibadetlerin de sayısının çok olmayıp bunlar arasından sadece namaz ve oruç herkese şâmildir. Ayrıca ibadet için bir üçüncü şahsın delâlet ve yardımı gerekmez.[351]

Dolayısıyla İslâm, din ve dünya dengesini korumaya büyük hassasiyet göstermiş, insana ölmeyecek kadar yemeyi hiçbir zaman telkin etmeyip, dünyadaki bütün nimet ve zînetleri insanların kullanımına sunmuştur. Kur'an'da mal, 20 yerde "fadlullah", 21 yerde "hayır", 12 yerde "hasene" ve 12 yerde "rahmet" olarak vasıflandırılmıştır. Yerilen mal ise kötü yerde kullanılan ve israf edilen maldır.[352] İslâm'ın prensip ve hedefleriyle bugünkü durumunu mukayese etmek suretiyle birçok itirazların yapıldığı veya yapılabileceği, yeni kelâm âlimlerine göre doğrudur.[353] Bu itirazlar yanlış değildir, ancak mevcut durum gerçek İslâm değildir. Bugünkü İslâm toplumu, hasta fakat çok iyi bildiği ilaçları kullanmaktan kaçınan tabip gibi ümitsizlik veya mûcize beklentisi içine girmiştir. Ancak bu durum hiçbir zaman İslâm'ın kendisine karşı bir hüccet olamaz.[354]

Bu tesbitler göstermektedir ki eleştiriler karşısında motive olan yeni kelâmcılar sayesinde, İslâm'ın bünyesinde var olan çok büyük ahlâkî ve hukûkî meziyetler yeniden ortaya çıkmıştır. İnsânî mefhumları tarihte de Batı'ya oranla çok daha iyi tatbik etmelerine rağmen müslüman toplumların kısmen de olsa teorik sistemlerinden saptıkları anlaşılmaktadır. Yüzyılların ihmali olduğu için yeni kelâmcıların kısa sürede alternatif yeni teklifler getirmeleri mümkün olmamış,

---

350 Müslim, "Kitâbü'l-fadâil", 140-141.

351 Şiblî, *İlm–i Kelâm-ı Cedîd*, s. 187-190. Şiblî kolaylıkları sayarken orucun senede bir defa olup, misafir, hasta ve çok zayıf bünyelilere farz olmadığını, namazda da güçlük halinde birçok şeyin kaldırıldığını, az sayıdaki rükünler hariç namazın şeklinin çok önemli olmadığını ifade eder. Ona göre, İslâmın diğer ibadetleri de öteki dinlere nazaran oldukça sade ve kolaydır. Mesela, Yahudilik kurban için aşırı kural ve merasimler koymuştur.

352 Şiblî, a. g. e., s. 204-209.

353 Abduh, *Risâle*, s. 195-199; Ferîd Vecdî, *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, s. 143-162.

354 Abduh, a. g. e., s. 199-200. Benzer yaklaşım için ayrıca bkz *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, 94-99.

yetişme şartları da buna elvermemiştir. O yüzden farkedileceği üzere teorik anlatım ve mukayeseler yapmakla yetinilmiştir. Fakat bu başarı sonraki nesillerin başta kelâm olmak üzere, fıkıh, ahlâk, siyaset ve iktisat araştırmacılarına yal gösterdiği için asla küçümsenmemelidir.

4. Kadının Statüsü

Yeni dönem kelâmcılarının yer verdiği konulardan biri de kadın meselesidir.[355] Modern bilim ve düşüncedeki gelişmelerden sonra Batı'da gerçekleştirilen sanayi devrimi, tarıma dayalı kırsal toplumdan sanayi ağırlıklı şehir hayatına doğru bir kaymayı da beraberinde getirmiştir. Bu değişim sonucunda daha fazla işgücüne duyulan ihtiyaç, kadınların çalışmasını, dolayısıyla sosyal hayata daha aktif olarak katılmasını gerekli kılmıştır. Kadınların erkekler gibi ve bazen onlarla beraber çalışma hayatına iştirak etmesi birçok sosyal ve hukûkî tartışmaların doğmasına ve geleneksel yapıya karşı eleştirilerin yapılmasına yol açmış, haklı çabaların yanında "feminizm" hareketi gibi sonu olmayan, insanî bütünülükten sapma biçiminde bazı eğilimler ortaya çıkmıştır.

Batı'da başlayan bu hareket yavaş da olsa köklü bir aile geleneğine sahip olan XIX. yüzyılda İslâm toplumlarına da yansımış, kadın konusu tartışılmaya ve bazen Batı'ya benzeme özentisi, bazen de yeni şartlara uyum sağlama gayretiyle çeşitli değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Mısır'da Kâsım Emîn'in (1865-1908) geleneksel müslüman kadın tipine sert eleştiriler getiren *Tahrîrü'l-Mer'a* ve *el-Mer'etü'l-Cedîde* adlı çalışmaları ile bu eserlere Ferîd Vecdî ve Reşîd Rızâ'nın cevapları[356] ve diğer merkezlerde kaleme alınan benzeri tarzda makale ve tercümeler konunun ne kadar yoğun bir şekilde tartışıldığını gösterir.

Yeni kelâmcıların tartışmalarda en başta vurguladıkları şey kadına verilen değer ve kadın hakları ile ilgili İslâm'ın önceliğidir. Yapılan değerlendirmeye göre kanun yoluyla kadın haklarını ilk defa İslâm tesbit etmiştir. Nitekim Batı

---

355 Ferîd Vecdî ve Reşîd Rızâ, yapılan tenkitlere cevap olarak kadın konusunda müstakil eserler te'lif etmişlerdir. bk. *el-Mer'etü'l-müslime*, Kahire 1319/1901; *Nidâün li-cinsin latîf* (nşr. İ. S. Sabâbetî), Kahire 1992. M. Akif de Ferîd Vecdî'nin eserini *Müslüman Kadını* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

356 Birinci bölümde bunlar üzerinde durulmuştur.

hukuklarının temeli olan Roma hukukunun, kadını kocasının mülkü yaptığı ve hiçbir statü tanımadığı bir vakıadır. Dolayısıyla bu ve benzeri birçok yönden İslâmî bakış daha üstün ve öndedir.[357] Bunun yanında Kur'an'da kadına huzur kaynağı olarak bakılmış (er-Rûm, 30/21), ayrıca kadınla erkek arasında insan olarak bir fark görülmeyip birbirlerinin tamamlayıcısı olarak gösterilmiş (el-Bakara, 2/187), eşler arasında karşılıklı hak ve görevler öngörülmüştür (el-Bakara, 2/228). Akrabalık bağlarında da kadın ve erkek arasında bir derece farkı gözetilmeyip, anne ve babaya karşı sorumlulukta aralarında bir ayırım yapılmamış (el-İsrâ', 17/23), hatta çocuğu karnında taşıdığı için anne hakkına özel bir atıfta bulunulmuştur (el-Ahkâf, 46/15). Ayrıca kadınlara servet ve miras hakkı tanınmıştır.[358] İslâm'da zevcelik konusunda müslim ve gayr-ı müslim kadın arasında da bir ayırım yapılmamış, eşler arasında ülfet ve bağlılık esas alınmıştır.[359]

Kadın konusundaki sorunların başında boşanma gelmektedir. Yeni kelâmcılara göre Hıristiyanlık boşanmayı imkânsızlaştırarak, Yahudilik ise çok kolaylaştırarak büyük sosyal problemlere zemin hazırlamışlardır. Aile müessesesini karşılıklı iyi niyete bağlayan (en-Nisâ', 4/21, 24) İslâm ise bu konuda daha uygun bir çözüm yolu bulmuştur.[360] Kur'an'da boşanmayı tabiî olarak önleyecek tedibirler konmuş ve son çare olarak boşanmaya müsaade edilmiştir. Bu tedbirler, önce tahammül etme ve arayı düzeltme tavsiyesi (en-Nisâ', 4/19, 128), sonra da aileye zarar verip boşanmaya götürebilecek davranışların değiştirilmesi için hafif bir ceza (en-Nisâ', 4/34), bu da fayda vermediği takdirde aile akrabalarından uygun bazılarının araya girip yardımcı olmaları çağrısından (en-Nisâ', 4/35) ibarettir. Bütün bunlardan sonra boşanma hakkı tanınmıştır. Bununla birlikte boşanma süreci de uzatılıp yeniden düşünme ve geri adım atma imkânı da verilmiş (el-Bakara, 2/228-9 ve 232), ayrıca boşanma gerçekleştiği takdirde yeniden evlenmek için kadına bir ara evlilik şartı getirilmek suretiyle (el-Bakara, 2/230) önemli bir caydırıcı hüküm konmuştur. Boşanmış kadınların mağdur olmaması ve hemen sokağa atılmaması konusuna Kur'an'da büyük özen gösterilmiş (et-Talâk, 65/1, 6) ayrıca kadınların yeniden evlenme hakları özellikle vurgulanmış (el-Bakara, 2/241), boşandıktan sonra doğan çocuklar için kadına nafaka ve emzirme bedeli ödeme hususunda erkeğe sorumluluk

---

357 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 129-131; Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 216-222.

358 Şiblî, a. g. e., s. 131-132.

359 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 67-68.

360 Şiblî, a. g. e., s. 133-134.

yüklenmiştir (el-Bakara, 2/233). Bu şartlarda kadın zor durumda bırakılmayıp, geleceği bir müddet için teminat altına alınmış ve bu süre zarfında yeni bir evlilik yapma veya iş bulma şansı verilmiştir. Hiçbir filozof ve kanun koyucu bu kadar incelikle kadını düşünememiş, diğer dinler ona bu hakları verememiştir.[361]

Görülüyor ki yeni kelâmcılar bu konularda İslâm'ı takdim ederken daha çok naslarda var olan prensipler ile savunma yoluna gitmişler, müslüman toplum ve ilim adamlarının bu prensipler ışığında getireceği düzenleme ve yapılanma konusunda fazlaca bir şey yapamamışlardır. Başlatılan bu gayret günümüz kelâmcılarına öz kültürlerine dayalı alternatif sistemleri ortaya koyma yönünde daha büyük görevler yüklemektedir. Şunu belirtmek gerekir ki, Batı'da geçen yüzyılda başlayan kadın hareketinin girdiği süreç, onu layık olduğu mevkiye çıkarma gayreti olmaktan günümüzde artık çıkmış, kadını tabiat ve fıtratını tamamen gözardı eden bir mecraya sürüklemiş, teknolojiyi kullanmak suretiyle onun nötrleştirilmesi, üreme fonksiyonunun kaldırılması, karşı cinse ihtiyaç duymadan çocuk sahibi olması ve dolayısıyla eşcinselliğin teşvik edilmesi boyutlarına varmıştır.[362] Bu da insana bakış açısı ve daha önemlisi onun "selîm fıtratının" muhafazası ile alakalıdır. Dinin korunması için önce insanın korunması şarttır. Dolayısıyla kadın konusu günümüzde daha ciddi bir şekilde kelâmın konusu olmaya devam edecektir.

D. İSLAM'IN DİĞER DİNLERLE MUKAYESE EDİLMESİ

İslâm düşünce tarihinde, diğer ilâhî dinlere ve onların inançlarına çoğunlukla kelâm kitaplarında yer verilmiştir. Ancak bu bir mukayese şeklinde olmayıp, genellikle reddiye ve diğer din mensuplarının görüşlerini çürütmek amacıyla yapılmıştır.[363] Son dönem kelâmcıları ise İslâm'ın inanç ve prensiplerinin doğruluk ve fıtrata uygunluğunu göstermeye çalışmışlardır. Onların bunu yaparken

---

361 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 136-138. Yeni kelâm âlimleri kadın haklarını savunurken çağdaş Batı kadınının durumunu tasvip etmemiş, kadınlık fıtratını kaybettiğini düşünmüşlerdir (İkbâl, *Rumûz-i Bîhodî*, s. 49). Kadın hakları, boşanma ve çok evlilik için ayrıca bk. Ferîd Vecdî, *el-İslâm dînün âmmün hâlid*, s. 165-178; İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 125-150.

362 bk. Nuray Mert, "Bir Cinsellik Siyaseti Olarak Feminizm", s. 14-16.

363 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 210-215; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 93-125 ve 187-219; Cüveynî *el-İrşâd*, s. 64-68. Müstakil reddiyeler için bk. Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, Konya 1989.

ilk başvurdukları metodun, diğer dinlerin o konulara bakış ve hükümleriyle karşılaştırma olduğu görülmektedir.

Mukayese edilen konuların başında, İslâm'ın ulûhiyet anlayışındaki tevhid esası ve bu esasın vurgulanması hususunda İslâm dininin diğer dinlere nazaran gösterdiği hassasiyetin geldiği hemen göze çarpmaktadır. Yeni kelâm âlimleri bütün ilâhî dinlerin tevhid inancına dayandığını, ancak çeşitli sosyal ve tarihî sebeplerle, bu inancın dolaylı da olsa önceki dinlerde zedelendiğini savunurlar. İslâm'ın bu çerçevede diğer dinlerden bir başka farklı noktası da, Allah ile kul arasında herhangi bir vâsıta kabul etmeyip, doğrudan Allah'a müracaatta bulunmayı emretmesi, bu konuda tavsiye, şefaat ve aracıları ortadan kaldırmasıdır. Bilindiği gibi diğer dinlerde ve bilhassa Hıristiyanlık'ta ruhban sınıfı dinî otoritelerini baskı aracı olarak da kullanmışlardır. Kur'an'a göre İslâm'ın peygamberi bile sadece uyarıcıdır. Yeni kelâm âlimlerine göre İslâm'ın inanç sistemindeki bu sadelik ve Allah'a yakınlık diğer din mensupları tarafından da kabul edilmektedir.[364]

Yeni kelâm âlimlerinin sıkça dile getirdiği, İslâm vahyinin akıl ve ilme uygunluğu tezi için de, aynı şekilde diğer din ve medeniyetlerle mukayese yoluna başvurulmuştur. İslâm'ın, aklı taklid ve benzeri bütün bağlardan kurtararak bağımsızlığını kazandırmasına karşılık[365], İslâm'dan önce dini anlama ve açıklamada aklın kullanılmasına karşı çıkıldığı, hatta dinin akla düşman gibi gösterildiği, böylece yanlış fikirlere ve her şeyi mûcizelerle izah etme alışkanlığına düşüldüğü vurgulanmıştır. Kur'an'ın gelmesiyle dinde diğer kitaplarda olmayan bir metot tatbik edilmeye başlanarak, aklî istidlâl ve muhakeme yolu açılmıştır. Bizzat ilâhî kitabın kendisi birçok konularda istidlâl ve muhâkeme metodunu kullanmıştır. Hatta deliller getirerek karşı tezlerin aklen geçersizliğini ortaya koymuştur. Muhammed Abduh'un ifadesiyle, İslam'la, din ve akıl ilk defa bir peygamber vasıtasıyla kutsal bir kitapta kardeş olmuşlardır.[366] Nitekim çeşitli âyetlerde müşrikler ve ehl-i kitap, körü körüne taklitçilikle ve akıllarını kullanmamakla suçlanmaktadır.[367]

---

364 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 117-118; Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 56-61.

365 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 14-15.

366 Abduh, *Risâle*, s. 5-7.

367 Abduh, a. g. e., s. 160-162.

İslâm'daki nübüvvetin diğer dinlerden farklı ve üstün olduğunu göstermeye de yeni kelâm âlimleri, büyük önem vermişlerdir. Birçok dinde nübüvvet beşerî bir hüviyetten uzaklaştırılıp ulûhiyetin bir parçası haline getirilmişken, İslâm'da tam bir açıklık ve kesinlikle peygamberlerin hiçbirinin beşeriyet sınırını geçmediği beyan edilmiştir.[368] Dolayısıyla dünyadaki hemen hemen bütün dinler arasında ulûhiyet ve nübüvveti birbirinden ayırma şerefi İslâm'a aittir. Bu hassasiyet, kelime-i şehadette Hz. Muhammed'in risâletinin önüne kulluğu konmakla da açıkça ispat edilmiştir.[369]

Ayrıca İslâm dini nübüvveti sona erdirerek de diğer dinlerden farklı olduğunu göstermiştir. Muhammed İkbâl'e göre, İslâm'ın doğuşu akılcılığın doğuşu olup, İslâm'la nübüvvet müessesesi kendi varlığına son verip zirvesine ulaşmıştır. Hz. Peygamber'den sonra İslâm'da ruhbanlık ve dinî makamın olmaması ve Kur'an'da sık sık akletmenin teşvik edilip, bilgi kaynağı olarak tabiat ve tarihin vurgulanması da yine vahiy döneminin sona erdiğini, insanın kendi kapasitesiyle başbaşa kaldığını ifade eder.[370]

Yeni kelâm âlimlerine göre İslâm, nübüvvet ve ilâhî mesajın kabulü için hissî mûcizelerin ehemmiyetini de ortadan kaldırmıştır. İnsanların tarih boyu peygamberlerden mûcize beklentisi içinde olmalarına karşılık Kur'ân'ı Kerîm'de diğer dinlerden farklı olarak, Hz. Peygember'den mûcize talebine hep menfi cevap vermesi istenmiştir.[371] Hz. Peygamber'in nübüvveti hissî mûcize ve gariplikler le değil, ilmî ve aklî bürhanlarla sabit olmuştur ki, bunlar bütün zamanlarda geçerliliklerini daima muhafaza ederler.[372]

İslâm'ın haşre ve yeniden dirilmeye verdiği anlam farklılığı[373] gibi karşılaştırmadan başka son dönem kelâmının bir yeniliği olan sosyal ve hukukî problemlerde de dinler arası mukayese metodu yine uygulanmaktadır. Hindû ve

---

368 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 118-119. Bu konuda Kur'an-ı Kerîm'in en-Nisâ, 4/172; el-En'âm, 6/50; el-A'râf, 7/188 ve Fussilet, 41/6'daki âyetlerine bakılabilir.

369 Şiblî, a. g. e., s. 119-120. Reşîd Rızâ vahiy ve nübüvvet konusunu işlerken bu konuların Hıristiyanlık'taki yeri ile ilgili başlık açmış ve kendi kaynaklarından nakiller yaparak mukayeseli olarak işlemiştir (*el-Vahyü'l-Muhammedî*, 22 vd.).

370 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 101.

371 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 74-76.

372 Reşîd Rızâ *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 38.

373 Iqbal, a. g. e., s. 92-93.

hıristiyanlar arasında yaygınlaşan çile, inzivâ ve ruhbaniyet anlayışı karşısında İslâm'daki din-dünya dengesi[374], yine Hindû dinindeki kast sistemi, hıristiyan Roma İmparatorluğunun zulümleri ve Yahudiliğin ırk dini oluşuna karşılık İslâm'da ırk üstünlüğünün bulunmayıp bütün toplulukların aynı değer ve statüye sahip olması, azınlıklar ve savaş hukukuna riayet edilmesi[375] öne çıkarılan önemli hususlardır. Ayrıca Abduh'un tesbitiyle, tarihî bir vakıa olarak diğer din mensupları savaştıkları milletleri din değiştirmeye zorladıkları halde İslâm bunu yapmamıştır.[376] İslâm'ın, iki büyük kitâbî dinin eksik bıraktığı hususları tamamlayıp mânevî temizlik hedefi doğrultusunda bazı ibadetleri farz kılmakla birlikte aşırıya kaçmaması[377], diğer dinlere nazaran oldukça sade ve kolay ibadetler emredip, "kitap ehli"ni bu konuda eleştirmesi[378], kanun yoluyla kadın hakları ile ilgili ilk defa esasalar koyması[379], miras konusunda diğerlerine göre çok daha adil bir sistem getirmesi[380] mukayese için bu konuda ele alınan diğer misalleri teşkil ederler.

E. DEĞERLENDİRME

Son dönem kelâmcılarının dört başlık altında özetlemeye çalıştığımız yenilikleri bize göre kelâm ilmi için olumlu bir gelişmedir. Daha çok teorik ihtilaflardan kaynaklanan ve teferruata ait bulunan tartışmaların önem kaybedip ikinci plana itilmesi, buna karşılık Allah'ın varlığı ve nübüvvetin gerekliliği meselelerine bütün gayretin teksif edilmesi, bu ilmin tekrar zamanının problemleriyle uğraşmaya başladığına işarettir. Kelâm elbette gününün meseleleriyle uğraşmalıydı. Ayrıca katı mezhep taassubunun, İslâm ilimlerinin hayatiyet ve canlılığı önünde büyük bir engel olduğu, yeniden keşfedilmeye başlanan ilk dönem kaynak ve metotlarının incelenmesiyle açıkça farkedilmiştir. İslâm araştırmacısı, bütün ilim ve düşünce mirasından istifade etmesini bilmeli,

---

374 Şiblî, *İlm–i Kelâm-ı Cedîd*, s. 123-124.

375 Şiblî, a. g. e., s. 140-144.

376 Abduh, *Risâle*, s. 190-191.

377 Abduh, a. g. e., s. 169-170.

378 Şiblî, a. g. e., s. 187-196.

379 Şiblî, a. g. e., s. 129-131; Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 216-222.

380 Şiblî, a. g. e., s. 138-140.

yerleşmiş yanlış telakkileri eleştirme cesaretini gösterebilmelidir. O yüzden yeni kelâm âlimlerinin zaman zaman, çok açık olmasa da bazı tercih ve eleştiriler yapabilmeleri, takdir edilecek bir başlangıç olarak kabul edilmelidir. Bu âlimler sahip oldukları yeni görüş ve getirdikleri eleştirilerde isabetli veya hatalı olabilirler. Önemli olan, kişilere değil delile ve kaynağa bağlı olma geleneğini kelâma yeniden getirmeleri, tenkit ve tercih anlayışını kazandırmaları, kendi imkân ve kapasiteleri ölçüsünde değerlendirme yapabilmeleridir. Bu da şüphesiz uzun bir şerh ve haşiyeler dönemi sonrasında kelâm için önemli bir yeniliktir. Onların eserlerinde söz konusu döneme nisbetle kelâm ilminin daha canlı, daha net ve okuyucular için daha faydalı olduğu açıkça görülmektedir. Yeni kelâmcıların öncülük ettiği bu metot günümüz kelâm araştırmalarına da tesir etmiş, ilk dönemdeki gibi orijinal ve peşin hükümsüz çalışmaların yapılması gereği bütün ilim adamları tarafından kabul edilmiştir.

Temel problemlerle ilgili yeni metot ve yaklaşımlar yanında o zamana kadar kelâmda görülmeyen bazı sosyal ve hukûkî konulara yer verilmesi ise, hem kelâmın dini koruma ilkesine uygun düşmekte, hem de ona yeni bir pencere ve ufuk açacak bir adım gibi görünmektedir.[381] Kelâmın zat ve sıfatlar ilmi olarak sıkışıp kalması, sosyal gelişmelerin bu kadar hızla yaşanmaya başladığı bir ortamda fayda sağlamayacağı kesindir. İslâm'ın inanç ve hayat tarzının diğer ilâhî dinlerle mukayese edilmesinin lüzumuna gelince, dünyanın küçüldüğü ve toplumların âdeta içiçe girdiği günümüzde bu daha iyi anlaşılabilmektedir. Esasen başka bir şeyle mukayese edilmeyen bir nesne veya konu tam olarak ortaya konamaz. Ayrıca bu mukayeseler kelâmın dışa açılması için iyi bir zemin teşkil eder. Yeni kelâm dönemi ile beraber kelâmda diğer dinlerle mukayese metoduna yer verilmesi, sathî ve eksik de olsa bize göre önemli ve gerekli bir başlangıçtır. Yahudi ve Hıristiyan teolojileri ile yeni problemlere bu dinlere mensup ilim adamlarının getirdikleri çözümler İslâm dünyasında maalesef bugün de bilinmemektedir. Çeşitli problemlere İslâmî bakış açısını derinlemesine bilen bir kelâmcının diğer dinlerin yaklaşımlarını anlaması, bütün dinlere umûmî bir perspektiften bakan dinler tarihçisine göre daha kolaydır. Nitekim bu ihtiyaç günümüz kelâm çalışmalarında da hissedilmeye başlanmıştır.[382]

---

381 Kelâmın bu konuları ihtiva etmesi çağdaş araştırmacılar tarafından da desteklenmektedir. bk. Neccâr, *Mebâhis fi'l-menheciyyeti'l-fikri'l-İslâmî*, s. 155-158.

382 Bu çerçevede M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Mustafa Sinanoğlu tarafından "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nübüvvet" adıyla mukayeseli bir kelâm doktora çalışmasına başlanmıştır.

S O N U Ç

A. YENİ KELÂM HAREKETİNİN TAHLİLİ

İslâm tarihinde ilk asırdan itibaren ihtiyaçların zorlamasıyla ortaya çıkmış bulunan kelâmî hareket sonradan önemli görevler icrâ eden bir ilim dalı haline gelmiştir. Bu ilmin teşekkülünü etkileyen en önemli âmil İslâm'ın başka dinlerde bulunmayan açık ve basit ulûhiyet-nübüvvet anlayışını dış etkiler sebebiyle vukû bulabilecek tahrif ve ilavelere karşı korumak, gerekirse doğruluğunu ispatlamaktır.

Fikrî ya da dinî tehditlere (tehaddî / challenge) karşı ve daha çok dışa yönelik olarak gelişen kelâm ilmi sayesinde İslâm'ın hızla yayıldığı ilk üç asır sonunda düalist ya da inkârcı akımlar inkırâza uğramış ve söz konusu düşünceler müslümanların temel inançlarını etkileyememişlerdir. Hemen ifade edelim ki bu ilim Mu'tezile ile başlayıp onunla eşleştirildiği için çoğu zaman doğrudan tenkitlere maruz kalmışsa da hep aynı metot ve zihniyetle hareket etmemiştir. Mu'tezile'nin aklı kullanmadaki serbest tavrına karşı, vahyin ölçü ve müsaadesine sımsıkı bağlı kalan ya da orta yolu seçen kelâmcılar da olmuştur. Mu'tezile metodunu eleştiren selef mensupları, kendilerine "mütekellim" denilmesini istememişlerse de yaptıkları iş gerçekte yine kelâmdan başka bir şey değildir.

V/XII. asırdan sonra, İslâm'ı Yunan felsefesinin aşırılıklarından korumak ve kelâmı felsefeyle boy ölçüşebilecek bir standarda ulaştırmak için Aristo mantığının kelâma dahil edilmesiyle başlayan süreç bir iki asır içinde çok farklı boyutlara ulaşmış, bu ilmi aslî fonksiyonlarından uzaklaştırıp tâlî konularla uğraşan bir disiplin haline getirmiştir. Artık dinin esasları değil, bunlar için kullanılması gereken deliller ya da çoğunlukla bilgi ve varlık konusundaki felsefî ayrıntılar gündemi oluşturmuştur. İşte bundan sonra kapalılık, anlaşılmazlık ve karmaşık bir

muhteva kelâmı kaplamış ve şerhçilik dönemi başlamıştır. Halbuki başta da belirttiğimiz gibi, İslâm inancı şerhe ihtiyaç bırakmayacak şekilde açıktır. Böyle bir dinî inancı açıklamak gayesiyle te'lif edilen eserlerin üst üste açıklamalara muhtaç kalması anlaşılacak gibi değildir.

Bu durum giderek kelâmın hayattan kopmasına, ihtiyaç duyulan konularla ilgilenmeyip sürekli toplumda realitesi bulunmayan kavram ve tartışmalarla meşgul olmasına yol açmıştır. Normal şartlarda ise kelâm ilmi var olan, problem teşkil eden, gerek dinin gerekse müslüman toplumun geleceğini olumsuz mânada etkileyecek konulara el atar ve ilgilenir. Bu meseleler gündemden çıkınca kelâmcı da onları unutur, yeniden, karşısında yer alan hatta gelmesi muhtemel bulunan konulara kafa yorar ve tedbirler düşünür. İlk dönemin önde gelen kelâmcılarının ve mezhep imamlarının bize intikal eden eserlerine baktığımızda, mübalağasız yarısının Seneviyye ve Berâhime gibi akımların görüşlerine, ya da o günkü hıristiyan ve yahudilerin sorularına tahsis edildiğini görmekteyiz.

Bu tesbite karşı bazıları, İslâm'ın iyice yerleştiği şerh ve haşiye döneminde bu gibi tehlikelerin bulunmadığını dolayısıyla kelâmcıların zihin egzersizleriyle vakit geçirmesinin normal olduğunu ileri sürebilir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki İslâm toplumunu saran taklid, hurafe ve yanlış kanaatler ile mücadele etmek yine kelâmcıların görevidir. Bir din veya inanç dıştan saldırılarla zarar görebileceği gibi içten bozulmayla da asliyetini kaybedebilir. Kaldı ki ilk kelâmcıların İslâm'ı yaymak için henüz müslüman coğrafyaya katılmayan topraklara bile gidip oralardaki fikirleri tanımak suretiyle İslâm'ı daha iyi yayma vazifesini üstlendiğini biliyoruz. Bu tür bir gayret şüphesiz kelâmcıları canlı tutmuş ve onların daha aktif olmalarını sağlamıştır.

Kelâm tarihine kısa bir bakış yaptıktan sonra, araştırmakta olduğumuz son asırda ortaya çıkan yeni kelâm hareketine geçelim. Tezin ikinci bölümünde görüldüğü üzere, XIX. yüzyılın sonlarına doğru bir kısım âlimlerce İslâm ilimleri ve bilhassa kelâmın asrın ihtiyaçlarına cevap vermediği fikri ileri sürülmüş ve giderek bu kanaat yaygınlaşmıştır. Bunun birinci sebebi söz konusu âlimlerin Batı'dan gelen ve teknoloji üretme gücüne sahip bulunan yeni bilim ve felsefe istilâsı karşısında geçirdikleri şoktur. Müslümanlar tarafından idârî ve askerî alanda taklit edildikleri için üstünlükleri resmîleşen Batılıların bu gücü, onların Hindistan, Mısır ve diğer coğrafî bölgelerde gerçekleştirdikleri fiilî işgallerle daha yakından görülmüştür. İçine düşülen karamsarlıktan kurtulmanın reçetesi olarak kabul edilen

Batılılaşma, medreselerin haraketsizliği karşısında, Batı türü okulların hızla yayılması ile kısa sürede kök salmıştır. Bu okullarda yetişenlerin bir kısmının bizzat gidip oraları görmesi, çoğunluğunun ise tercüme edilen kitapları okuması ya da anlatılanlardan etkilenmesi sonucu, müslümanlar arasında Batı medeniyeti hayranı bir "aydınlar" kesimi oluşmuştur. Bunların bürokrasiyi işgal eden ekseriyeti Batı'nın sadece hayat tarzı ve dış cephesi ile ilgilenirken bir kısmı onların ortaçağdan itibaren değişen ve artık pozitivist maddeciliğe kayan düşünce ve akımlarını da izleyip yaymaya çalışmıştır.

Halk ise büyük ölçüde Batılılaşmanın dışında kalmıştır. Okuma ve yazmayı dahi bilmemesine rağmen kendi tarih ve kültürüne yabancılaşmaktan pasif bir şekilde uzak durmuş, okutabildiği çocuklarını medreseye göndermiştir. Ancak medrese, yeni mektepler karşısında gücünü ve seviyesini giderek kaybetmekteydi. Alternatif olma gayret ve canlılığı için çaba sarfetmeyen bir kısım medrese âlimleri, dışa kapalı durararak muvcut durumu muhafazaya çaba sarfediyor, başlatılan dahilî ıslah düşüncelerine engeller çıkarmaya çalışıyorlardı. Dolayısıyla köklü bir geleneği ve birikimi olan, ayrıca potansiyel kuvveti bulunan medreselerin ıslâhı için yapılan çalışmalar dışarıdan da gelen engellerli yarım kalmış, başarıya ulaşmamıştır.

Batılılaşmaya karşı en ciddi fikrî eleştiri ve mücadele o dönemde yeni tip sentezci âlimlerden gelmiştir. Bunlar medrese içinde yetişmelerine rağmen sonradan yabancı dil ve yeni düşüncelere ilgi duyan kişiler veya mekteplerde yetişen ancak muhafazakâr tavrı terketmeyen aydınlardır. Batılıların bilim ve tekniğine (ilim ve fen) hiçbir itirazları bulunmayan, hatta bunları müslümanların malı olarak gören bu kesim, onların kültür, sanat, hukuk ve geleneklerini ise kabul etmeyip karşı çıkmış, bunların alınmaması gerektiğini ısrarla savunmuştur. Bunlar ayrıca İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumu beğenmeyip mutlaka bir değişim isteyen, bununla birlikte kendi toplumları için dinin merkezî konumunu her fırsatta vurgulayan kişilerdir. Topyekün Batılılaşmanın son derece zararlı olacağını belirten ve Batı'dan gelen din aleyhtarı felsefî düşüncelere ilmî tenkitler yapabilen söz konusu ilmî çevre, bütün eksikliklerine rağmen yakın düşünce tarihimize damgalarını vurmuşlardır. Bu kesimin en büyük hatası, keşfettikleri yeni bilime aşırı güven duymaları, çevre şartlarının ve değer yargılarının etkisine mâruz kalan bilimsel teori ve düşünceleri iyice sorgulamadan kabul etmeleridir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu peşin kabulde, İslâmî gelenekte ilme duyulan mutlak saygı büyük rolü vardır.

Geçen asrın sonlarından itibaren ortaya çıkıp günümüze kadar devam eden ve bu çalışmanın asıl konusunu oluşturan kelâm ilmini yenileme, yeni metotlarla ele alma arayışları işte bu son kesimin temsilcileri tarafından savunulmuş ve kısmen uygulamaya konulmuştur. Bu kişilere göre şerh ve haşiyelere boğulduğu için tam olarak anlaşılmayan ve medreselerin lüks ilmi haline gelen kelâm ilmi, tam aksine son derece önemli, lüzumlu ve faydalıdır. Ancak çok köklü bir "tamir"e, kendi tabirleriyle "ıslâh" edilmeye muhtaçtır. Kelâm eserlerine bazı çıkarma, ilâve ve düzenlemelerle yeni ve güncel bir "usûl" kazandırma hedefini içeren bu tür teklifler, önce dergilerdeki yazılarla dile getirilmiş, sonra da bu amaca yönelik müstakil eserler te'lif edilmiştir. Bu dönemin, muhtevalarında yeni bir metodoloji oluşturma niyet ve tatbikatı farkedilen başlıca eserleri, Osmanlı merkezinde İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm* 'ı, Mısır'da Muhammed Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd*"i, Hindistan'da ise Şiblî Nu'mânî'nin *el-Kelâm* 'ıdır. Abdüllatif Harpûtî'nin *Tenkîhü'l-kelâm* adlı eseri aynı niyeti taşımasına ve dipnotlarında önemli bilgiler içermesine rağmen metot olarak fazla bir değişiklik getirmemiştir. Filibeli Ahmed Hilmî'nin *Yeni Akâid* adını taşıyan risâlesi ise hacim bakımından küçük olup ihtiyacı karşılayacak çapta değildir. Bunların dışında başta Ferîd Vecdî, Reşîd Rızâ ve Muhammed İkbâl'e ait olmak üzere, kelâm ilminin bütünü yerine muhtelif konularını ihtiva eden ve bu ilme katkıda bulunan de eserler yazılmıştır.

Yeni İlm-i Kelâm, tamamlanmadığı için hakkında ancak eksik bir değerlendirme yapılabilmektedir. Giriş kısmı ve birinci bölümü itibariyle bu eserin en belirgin özelliği, dolaylı kaynaklardan da olsa modern bilim ve felsefedeki görüşlere en fazla yer verilen kitap olmasıdır. Birçok filozofun düşüncesini ve yeni fiziğin kanunlarını nakleden İzmirli, aynı zamanda iyi bir klasik İslâm düşüncesi tarihçiliği de yapmıştır. Abduh'un aksine kelâmcıların felâsife ile ve hatta kendi aralarında olan ihtilaflarını zikretmekten kaçınmamış, akademik bir üslûp kullanarak bütün tarafların delillerini serdetmiştir. Kendi görüş ve tercihlerini ise çok belirgin bir şekilde tasnif etmemiş, zaman zaman bazı beyanlar yapmakla yetinmiştir.

Risâletü't-tevhîd 'in en önemli özelliği hacmi küçük ve muhtevası basit bir kelâm kitabı olmasıdır. Müteahhirîn döneminde *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* gibi eserlerle zirveye ulaşan ansiklopedik te'lifler yapılan haşiyelerle daha da kabarmış, bunlarda yer alan uzun tartışmalar kelâmı temel maksadından uzaklaştırmıştı. Abduh ve ekolü İslâm dünyasının maruz kaldığı siyâsî işgal ve kültürel tehdidi nazarı itibare alarak ihtilafları ortadan kaldırma telaşı içinde

bulunduğundan kelâmı olabildiğince temel konulara indirgemeye çalışıyordu. O yüzden *Risâle* 'nin selefin akîde risalelerine yaklaştığını ve zaman zaman kuru bir üslûba sahip bulunduğunu söylemek lazımdır. Bu durum o günün şartları içinde ma'kul karşılanabilir, ancak kelâmın yaşayan ve dinamik bir fikrî zenginliğinin de bulunması gerektiği unutulmamalıdır. Bu noktada mühim olan, te'liflerde geçerliliği kalmayan bilgilerden ve yaşayan insanların anlayışına uymayan metotlardan kaçınılmasıdır.

Buna karşı Şiblî'nin *el-Kelâm* 'ı ise daha dolgun bir muhtevaya ve farklı bir üslûba sahiptir. Şiblî kitabında İslâm'ın eleştiriye tâbi tutulan konularının kelâma dahil edilmesi ve günün şartlarına göre yeniden ele alınması hususunda ısrarlı bir tutum sergilemektedir. Eserde klasik sistematiğe de fazla bağlı kalınmayıp, mesela en çok mûcize konusuna yer ayırılmıştır. Bunun sebebi Şiblî'nin tabiat kanunları ve sebeplilik ilkesine dayalı olan Newtoncu mekanik bilim anlayışına aşırı derecede güven duymasıdır. O yüzden Eş'arîlerin Allah'ın iradesini ön plana çıkaran ve sebep-sonuç münasebetine itibar etmeyen düşüncelerine şiddetle karşı çıkmaktadır. Şiblî ayrıca Eş'arîliği ilmî-felsefî zihniyete sahip bulunmamakla eleştirip küçümsemektedir. Şu da var ki hayatının sonlarında bazı bilimsel nazariyelerin çürütüldüğünü öğrendikçe Şiblî'nin bu tavrını terkettiği de nakledilmektedir.

Bu tesbitlerden hareketle, yaklaşık bir asır önce yeni bir metot teşkil etmek maksadıyla kaleme alınan kelâm eserlerinin tam ve mükemmel olmayıp eksikleri bulunduğunu, deneme mahiyetinde münferit gayretlerin ürünü olduklarını, dönemin ilmî, siyâsî vb. şartlarının tesiri altında yazıldıklarını söyleyebiliriz. Bunların bir değişim ve hareketi başlatıp temsil ettikleri için kelâm tarihine önemli bir katkı yaptıklarını kabul etmekle birlikte, yeni kelâm hareketinin başlangıç dönemi eserleri sayılabileceklerini düşünüyoruz. Fakat ne yazık ki, bu eserlerin müelliflerinin büyük bir hızla başlattıkları hareket, sonra yavaşlamış uzun bir süre için kesintiye uğramıştır. Bunda İslâm âleminin Birinci Dünya Savaşı sonrasında içine girdiği hazin durumun, arkasından müslüman ülkelerde fikir hürriyetine şans tanımayan idarelerin işbaşına gelmesinin yanısıra ekonomik problemlerin de büyük rolünün bulunduğunu söylemeliyiz.

Son dönem âlimleri kelâmın yenilenmesini ve metot değiştirmesini aslında bu ilmin kendisi için değil, İslâm'ın din olarak karşı karşıya bulunduğu eleştiri ve saldırıları bertaraf edebilmek için zorunlu görmüşlerdir. Onlara göre İslâm eğer

varlığını devam ettirecekse eskiden olduğu gibi bir ilim dini, yani ilim ve medeniyetleri kurup devam ettiren bir din olmalıdır. Esasen müslümanlar ilimdeki üstünlüklerini hiçbir zaman bırakmayıp diğer milletlere yol göstermeleri önderlik yapmaları gerekirdi. Sahip bulundukları din bunu gerektiriyordu. Ancak çeşitli sebeplerle müslümanlar bu görevlerini ihmal etmiş ve Batılılar ilimde büyük mesafe katetmişlerse, hiç vakit kaybetmeksizin bunun telafisine çalışılmalı ve onların ilminden istifade edilmelidir. Dolayısıyla Batı'da gelişme gösteren düşünce akımları takip edilmeli, yeni bilimler de ihmal edilmemeli, İslâma ait bulunan aslî hükümlerin ilmi olan kelâm bütün bunlar bilinerek, değerlendirilerek ve gerekli tenkitler yapılarak yazılmalıdır. Yeni kelâm arayışlarının mantığı budur.

Tekrar söylemek gerekirse İslâm toplumunun ve bilhassa ilim ehlinin o gün içinde bulunduğu zorluklar, gerçekten tahayyül ve ifade edilemeyecek derecededir. Çünkü onlar bilim ve felsefedeki gelişmeleri farketmeye ve İslâm âleminin durumunu anlamaya başladıklarında müslümanlar büyük bir askerî, siyâsî ve kültürel istilâya mâruz kalmış bulunuyordu. O yüzden Batı'nın yeni bilim ve tekniğinin kendilerini ne kadar bağlayacağını, ne yöne doğru götüreceğini tahlil edip değerlendirmeleri zaman ve kapasite açısından mümkün olmamıştır. Yapabildikleri şey, ancak onların dinî, hukukî, sanatsal ve geleneksel kurumları ile düşünce akımları hakkında ciddi tavır koymalarıdır. Bilimde ise alternatif söylemler üretebilmeleri şöyle dursun, karşılaştıkları bilimin temellerini ve dayandığı dünya görüşünü tam manasıyla anlayıp yorumlamaları bile o günkü şartlar içinde zordu.

Geçen asrın sonlarında başlayan yeni kelâm hareketi kendi şartları içinde değerlendirilmesi gereken, zor bir zamanda gerçekleştiği için de birçok eksiklikleri bulunan, fakat çok kıymetli başlangıçlara kapı açan bir tecrübedir. Bu hareket XX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra maalesef zayıflamış, yavaşlamış ve aynı canlılıkla devam ettirilememiştir. Yüzyılın ortalarında İslâm ilimleri tekrar bir durgunluk yaşamış, az sayıda kişinin münferit çalışmalarına münhasır kalmış, bu durum takriben 1970'li yıllara kadar bu sürmüştür. Asrımızın ikinci ve üçüncü çeyreğine tekabül eden ve bu çalışmanın kapsamı dışına bırakılan durgun dönemin fedâkar şahsiyetleri kendi şartları göz önünde tutularak müstakil bir çalışma ve araştırmalarla incelenmelidir. Bu kritik dönem İslâm dünyası için bir kayıp olarak telakki edilmezse de, daha verimli geçirildiği takdirde her bir ilim dalına birçok avantajlar sağlayabilirdi.

B. SON DÖNEM KELÂMCILARINDA METOT

Son dönem âlimlerinin kelâmda yaptıklarına gelince, planımız gereğince olarak temel problemlere yaklaşımları ve bu ilme getirdikleri yenilikler açısından onları değerlendirmenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu dönemde bilgi ve varlık konularına fazla yer verilmediği, kelâm kitaplarının başında görülen giriş kısımlarının çıkarıldığı görülmektedir. Mâtürîdî ya da Bâkillânî'nin eserlerinde yer aldığı kadarıyla bile epistemolojik giriş ihtiva etmeyen yeni kelâm eserleri, müteahhirîn dönemi kelâmcılarının büyük hacimlerin oluşmasına yol açan metot ve uygulamasını ise tamamen terketmişlerdir. İzmirli kitabına geniş bir mukaddime koymak suretiyle diğerlerinden daha fazla bu konulara giriyorsa da, o bu kısımda ağırlıklı olarak İslâm ilimleri tarihi üzerinde durmaktadır. Bilgi ve varlıkla ilgili problemleri ele alan diğer son dönem kelâmcısı ise İkbâl'dir.

Ancak bu kişilerin, mesela varlık konusuyla ilgili bütün meseleleri ele almaktan çok zihinlerini meşgul eden veya okuyup etkisi altında kaldıkları problemleri tartıştıkları tesbit edilmiştir. Bilgi konusunda ise felsefî kelâm kitaplarındaki soru-cevaplı itirazların işlenmesi yerine, özellikle vahye dayalı fakat akla da yer veren dinî bilgi metodunun savunulmasına öncelik verilmiş, tek başına akılcılığın yetersizliği vurgulanmıştır. Yeni kelâmcıların ilim ve tabiat bahislerine fazlaca yer vermemelerinin çeşitli sebepleri vardır. Birincisi onlar felsefenin Batı'da büyük değişiklikler geçirdiğini farketmekle birlikte mâhiyetini tam olarak bilmiyorlardı. İkincisi o dönemde kelâm ilmini bekleyen, yeni akımlarla mücadele etmek ve meseleleri çoğunluğun anlayacağı şekilde basitleştirmek gibi acil ve zarûrî görevler bulunduğunu düşündükleri için bu konulara zaman ayıramıyorlardı.

Kelâm ilminin ulûhiyet, nübüvvet ve meâd gibi ana meselelerinde bu âlimlerin bir bütün olarak klasik anlayış ve görüşlerden ayrılmadıklarını, ancak bazı konuları vurgulama, altını çizme ve delilleri kullanma hususunda metot farklılığına gittiklerini tesbit etmiş bulunuyoruz. Dolayısıyla yeni kelâmcıların zaman zaman iddia edildiği üzere, dinde bir reform ya da değişiklik yaptıkları söylenemez. Zaten Kur'an gibi bu konularda açık hükümler ihtiva eden bir ilâhî kitap dururken bunun gerçekleşmesi imkânsızdır. Onlar, ulûhiyette Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak nasları kabul edip spekülasyonlara girmemeyi tavır olarak benimserken O'nun varlığı konusunda hudûs ve imkân gibi felsefî deliller yerine fıtrat ve gaye delillerini tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu eğilim yeni kelâmda bu mesele ile ilgili olarak daha çok Kur'an metoduna yaklaşıldığı izlenimi vermektedir ki, tarihî tecrübe göz önüne

alındığı takdirde, İsbât-ı Vâcib'de iknaî metotların daha başarılı ve mükellefiyet kavramına da daha uygun olduğu bir gerçektir.

Buna göre son dönem kelâmcıları için Allah'ın varlığı, müteahhirîn kelâm metodunda uygulandığı gibi felsefî bir konu değil, iman ve tasdik yönü ağır basan bir meseledir. Mantıkî istidlaller ve zihnî ispatlar bazı beyinleri tatmin etse de herkes için geçerli değildir. Dinî bir ilim olan kelâmın da, çoğunluğa hitap eden, anlaşılır üslûp ve metotları seçmesi gerekir. O sebeple son dönemde bu yönde başlatılan metot değişikliğini olumlu karşılamalıdır.

Yeni kelâmcıların Allah'ın sıfatları konusunda mezhep yaklaşımından kaynaklanan tartışmaları önemsememeleri, o dönemin şartları gereği, müslümanlar arasındaki ihtilafları asgariye indirmek suretiyle birliği muhafaza etme şeklindeki istek ve idealleri ile bağlantılıdır. Çünkü tefrika son dönemdeki âlimlerin asla müsamaha göstermedikleri ve kaçındıkları hususların başında yer alır. Allah'ın fiilleri konusunda yeni kelâmcıların ittifak ettikleri bir eğilim göze çarpmaktadır. Hepsi Allah'ın irade ve yaratmasında hikmet olgusuna yer verip bunu ısrarla savunmuşlardır. Bu konuda Eş'arî yaklaşım terkedilerek Mâtürîdî ve Mu'tezilî bir tavır içine girilmiştir. Bunda modern felsefenin hikmet ve gaye düşüncesini ön plana çıkarmasının, ayrıca yeni fizikte sebep-sonuç ilişkisine önem verilmesinin büyük etkisi vardır.

Son dönem kelâmının mücadele ettiği felsefî akımlar materyalizm, pozitivizm ve kısmen darwinizmdir. Her ne kadar İkbâl gibi bazı istisnalar dışında, onlar bu akımları kendi kaynaklarından değil de dolaylı olarak takip etmişlerse de, getirdikleri eleştiriler büyük ölçüde orijinaldir. Çünkü maddenin, maddî varlıklara bile temel olamayacağını kuvvetle vurgulamışlar, varlığın muhtelif boyutlarını öne çıkarmışlardır. Ayrıca bu akımların İslâm dünyasındaki temsilcilerine oranla daha güncel tartışmalar yapmış olmaları da önemli bir husustur.

Nübüvvet ise dönemin tartışmasız en çok ilgilenilen konusudur. Çünkü XIX. yüzyılda yerleşen felsefî düşüncenin asıl hedefi Tanrı inancı değil yeryüzü düzenine ilâhî bir müdahalenin yapılması, yani vahiyle gelen bilgi ve emirlerdir. İnsanlık tarihi boyunca fıtrattan gelen bir çeşit inanç her zaman var olagelmiştir. Aydınlanma döneminde de metafiziğe yönelik bütün eleştirilere rağmen pasif tanrı anlayışına dayanan deizm mevcuttu. Ancak teknoloji ilerleyip tabiata hâkimiyet arttıkça, modern insan, aklıyla her şeyi düzenleyebileğini düşünüyor, ilâhî kaynaklı

bilgileri mahkûm etmek istiyordu. Bu düşüncenin yerleşmesinde ayrıca bazı kilise dogmalarının da menfi rolü olmuştur. Dolayısıyla yeni kelâmcıların asıl mücadelesi vahyi dışlayan pozitivist zihniyetle olmuş, bunun için de vahiy ve nübüvvetin gerekliliği üzerinde ısrarla durulmuştur.

Yeni kelâmcılar tarafından nübüvvetin ispatının aklın tek başına yetersizliği ve doğru yolu gösterecek bir yönlendiriciye muhtaç oluşu üzerine bina edilmesi isabetlidir. Yine nübüvvetin gerekliliğini, peygamberlerin pratik başarılarını göstererek ortaya koymaları, bu konuda nazarî delillerle yetinmemeleri metot açısından takdire şayandır. İslâm'daki nübüvvetin diğer dinlerden farklılığını önemle vurgulayan yeni âlimlerden bir kısmı, dönemlerindeki bilim anlayışının etkisinde kalarak mûcizenin imkânsızlığını savunma yoluna gitmişler, çoğunluğu ise buna katılmamışlardır. Fakat onların hemen hemen hepsi hissî (kevnî) mûcizelerin İslâm'da önemli bir yerinin bulunmadığı ve inanç esaslarının ispatında bu tür mûcizelere pek ihtiyaç duyulmadığı kanaatini taşımışlardır. Son dönem temsilcileri söz konusu görüş için klasik kelâmcılardan da deliller getirmişlerse de, XX. yüzyıl insanının artık aklıyla hüküm verebilecek bir seviyeye geldiği fikri burada onları yönlendiren başlıca husus olmuştur.

Ayrıca bu dönemde vahyin akıl ve ilme muhalefet etmediği, bunların aynı kaynaktan geldiği, vahyin yalnızca rehberlik ve yol göstericilik görevini üstlendiği ispatlanmaya çalışılmıştır. Ancak bu noktada bize göre bir hataya düşülmüştür. O da vahiyle mukayese edilen ve onunla çatışmayacağı peşinen benimsenen ilmin mutlak ve kesin olmayıp, kendine has geçmişi, şartları, dünya görüşü ve değerleri olan bir medeniyetin içinden çıkan, amaç ve sonuçları itibariyle değişebilen ve modernlik vasfı taşıyan bir ilim olduğunun unutulması ya da farkedilmemesidir. Zamanın bilimine duyulan aşırı güven (nitekim Seyyid Ahmed Han ve Şiblî Nu'mânî'de bu açıkça görülmektedir), hem zorlama te'villere gidilmesine sebep olmuş hem de müslüman ilim adamlarının alternatif bilim anlayışı -tabiat ve fizik kanunları değil- üzerinde düşünmelerini uzun süre engellemiştir.

İncelediğimiz kelâmcıların büyük çoğunluğu meâd bahsini işlerken cehennem azabının ebedî olmayışı, kader problemini ele alırken de insanın irade hürriyetinin mevcudiyeti üzerinde hassasiyet göstermişlerdir. Modern dünyanın hürriyet ve insan hakları mefhumlarının bu yaklaşımda kısmî tesiri bulunmakla beraber, İslâmî ilk kaynakların yeniden incelenmesinin de payı vardır. Ancak metot

açısından bakılacak olursa gerek meâd gerekse kader, yeni kelâmın hâkim konularını teşkil etmemiş, eserlerin bir kısmında bunlara yer dahi verilmemiştir.

Yeni kelâmın metodu, temel problemlerden ziyade bazı yeni yaklaşımlarda kendini göstermektedir. Son dönem kelâmcılarının orijinal tarafını teşkil eden hususlar da daha çok bu noktada yoğunlaşmaktadır. Mesela klasik dönemde çeşitli sebeplerle ortaya çıkan ancak müteahhirîn döneminde adeta dogma haline getirilen özellikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmalar ikinci dereceye itilmiş, bunlar fikrî istidlâl açısından ihtiyaç hissedildiği takdirde gündeme getirilmiştir. Aynı şekilde mezhep bağlılığı da zayıflayarak çeşitli ekol ve metotlara bir bütün olarak bakılmaya başlanmış, konular tek mezhebin gözlüğüyle ele alınmamıştır. Bu bağlamda Mu'tezile ve bazı filozofların görüşlerinden istifade etmekte bir beis görülmemiştir. Ayrıca ilginç bir ortak yaklaşım tarzı da şudur: Hemen hemen bütün yeni kelâmcılar, görüşlerini klasik geleneğe dayandırdıkları zaman mezhep savunucularını değil, bir mezhebe bağlı bulunsa da müstakil görüşlere sahip bağımsız kelâmcıları tercih etmişlerdir. Örneğin Gazzâlî ve İbn Teymiye hepsinin ortak ve yaygın kaynakları arasında yer almaktadır. Müstakil şahsiyetlerin, değişik düşünme, başka açılardan bakma, dolayısıyla çözüm ve metot üretme konusunda onlara büyük ölçüde yardım ve etkileri olmuştur.

Bunun dışında son dönem âlimlerinin üzerinde durulması gereken en büyük katkıları kelâmın sınırlarını genişleterek onu yeniden usûlü'd-din çerçevesi içinde mütalaa etmeleridir. Çünkü onlar İslâm'ın, inançları kadar sosyal ve hukûkî normlarının da önem taşıdığını, bunların yitirilmesi ile dinî realitenin tehlikeye gireceğini, bir dinin sadece inançlar manzumesi olarak ayakta kalamayacağını biliyorlardı. Nitekim o dönemde İslâm'la ilgili yapılan en hararetli tartışmalar, onun ilme değer verip vermediği, farz kıldığı ibadetlerin ne kazandırdığı, insana ve kadına bakış açısı gibi genelde sosyolojik boyutu olan meselelerdir. Günümüzde de bu tartışmaların artarak devam ettiğini görmekteyiz. Herhangi bir problemin İslâmî bakış açısı ve onun savunulması kelâmın meselesi olduğu, son dönemde yeniden hatırlanmış, böylece bu ilmin daralan çerçevesi kırılmış, ufku genişletilmiştir. Ayrıca bu yapılırken diğer dinlerle mukayese metodu geliştirilmiş, böylece ilk dönemde olduğu gibi bir açılım imkânı kazandırılmıştır.

Genel yaklaşım konusunda bir hüküm vermek gerekirse, şunu diyebiliriz ki, yeni kelâmcılar kasdî olarak sistematik bir metodu takip etmemişler, tek bir eğilim sahibi (selefî, modernist, akılcı gibi) olmamışlardır. Bazen aklı slogan haline

getirmişler, zaman zaman nasları olduğu gibi kabul etmişler, hatta tasavvuf ile meşgul olup ondan da istifade etmek istemişlerdir.

C. GÜNÜMÜZ KELÂMI İLE İLGİLİ BAZI TEKLİFLER

Kelâmda yeni metot arayışları son dönem ilim adamlarını meşgul ederken Batı'da gelişmeler devam etmiş, XX. yüzyılın bilim anlayışı önemli zihniyet değişikliğine sahne olmuştur. Poincaré ve Boutroux'nun tenkitçi yaklaşımları, Termodinamik ve Kuantum çalışmalarının arkasından gelen Einstein izafiyet teorisi Newtoncu dünya görüşünü rafa kaldırmış, mutlak pozitivist, determinist ve şaşmaz-değişmez bilim anlayışı büyük yara almıştır. Pozitivizm mantıkçı Viyana çevresi içine sıkıştıktan sonra 1960'larda P. Feyerabend ve T. Khun'un ciddi eleştirileriyle dağılmıştır. Frankfurt ekolü ile Aydınlanma hareketi ve pozitivizm yeniden canlandırılmaya çalışılmışsa da, bu defa post-modern eleştirilere maruz kalınmıştır. Bu arada ruhçuluk faaliyetleri ilgi toplamaya başlamış, sahte ilâh ve peygamberlerin liderliğinde kurulan yeni dini akımların sayısında özellikle Batı'da büyük artış meydana gelmiştir. Bütün bu gelişmelerin de çok yönlü uzun araştırmalar gerektirdiği şüphesizdir. Kanaatimizce dünyadaki fikrî gelişimin iyi bir tahlili günümüz kelâm metodunun tesbit ve tatbiki için elzemdir. Günümüzde materyalizm, pozitivizm ya da darwinizm yerine kelâm ilmi artık feminizm, post-modernizm, spiritüalizm, hatta sosyal yönü bulunan nasyonalizm, laisizm gibi akım ve düşüncelerle meşgul olmalıdır.

Şüphesiz diğer İslâm ilimlerinde olduğu gibi kelâmda da özellikle son yirmi senede önemli aşamalar kaydedilmiş, birçok kaynak neşredilerek muhtelif kişi ve konular incelenmiştir. Sevindirici gelişmelerden biri de yeni metodun bir devamı olarak gerek kelâm gerekse tefsir çalışması niteliğinde doğrudan Kur'ân'a bakış yapan araştırmaların gerçekleştirilmesidir. Bunların artarak devam etmesi, hem daha doğru bilgi ve sonuçlar çıkarmamazı hem de kelâm metodolojisinin daha sağlıklı bir şekilde belirlenmesini temin edecektir.

Burada günümüz kelâmı konusunda bazı teklif ve görüşleri belirtmenin yapılacak çalışmalara bir katkıda bulunacağını düşünüyoruz. Bize göre ulûhiyet, nübüvvet gibi konularla ya da İslâmî hüküm gerektiren diğer meselelerle bir bütünlük içinde kelâm ilmi ilgilenmelidir. Çünkü İslâm'a inanç ve düşünce

açısından bakış yapmayı çok yönlü olarak kelâmın kendisi yapacağı için suni bir ayırım yapmak bütünlüğü bozacaktır. Müslüman felsefecilerin vahye dayalı itikâdî konular yerine bilgi, varlık, siyaset, sanat vb. insan ve mevcut âlemle ilgili problemlerde fikir üretmeleri daha verimli olacaktır. Bu konulardaki fikirler İslâm'ın felsefesi değil de müslümanların felsefesi olacağı için kişileri bağlayacak ve daha rahat ortaya konabilecektir. Bu durumda kişilerin görüşlerinden dolayı muaheze edilmeleri de söz konusu olmayacak, hürriyetin bulunduğu ortamda yön verici yüksek fikirlerin çıkmasına zemin hazırlanacaktır.

Bir ilim için öncelikle tarihi araştırmaların büyük önemi vardır. Tarihî birikim bilinmeden bir sonuca gidildiği ya da bir yenilik gerçekleştirildiği hiçbir devirde görülmemiştir. Kaldı ki birkaç defa irdelenmesi gereken öyle el değmemiş konular vardır ki, bunlardan elde edeceğimiz sonuçlar günümüz kelâmına büyük ölçüde ışık tutabilecektir. Ancak sürekli tarihte kalmak bugünün insanına doğrudan bir fayda sağlamayacağı için yeterli değildir. Planlama açısından ilk önce kelâm tarihi ve günümüze yönelik sistematik kelâm tasnifi yapılarak bir saha ayırımına gidilmelidir. Kelâm tarihi çalışacak olan çok sayıdaki her bir araştırmacı, farklı kişi, konu ya da ekoller üzerinde uzmanlaşmalı ve bunu düzenli olarak akademik hayatında sürdürmelidir. Kelâm tarihçisi uzmanı olduğu kişi ya da ekolün belirli görüşlerini saymakla yetinmeyecek, bunların diğerleriyle mukayesesini, bütün kelâm içindeki ağırlığını tahlilî bir şekilde değerlendirecektir.

Günümüze yönelik araştırmalara gelince, şu bir gerçektir ki ilmî araştırmalarda tek kişinin çalışması ya da ömür boyu yapacağı ferdî gayretlerle meselelere çözüm aramak artık mümkün değildir. Zira her konu birçok bağlantıları olan ve değişik bilgileri gerektiren birer problem haline gelmiştir. Kelâm gibi birçok disiplinle alakası bulunan bir ilimde, ancak makro plan çerçevesinde ve iyi yürütülecek ekip çalışmalarıyla tatminkâr sonuçlar alınabilir.

Disiplinler arası diyaloğu ihmal etmeden verimliliği ve kesinliği arttırmak için spesifik bir mevzuda çalışmanın dolayısıyla uzmanlaşmanın büyük faydası vardır. Bugünkü şartlarda bir araştırmacı, kelâmın ana problemleri olan ulûhiyet, nübüvvet ve meâd konularından birini ya da "temel esasları ve hayat tarzı itibariyle İslâm Dini" sahasına giren konuları uzmanlık alanı olarak seçmelidir. **Ulûhiyet** sahasında çalışan kişilerin iki alandan birine yönelmeleri sözkonusu olabilir. **Birincisi** Allah'ın varlığı meselesi ve vahiyle gelen İslâm'ın Allah telâkkisidir. Bu konuda çalışanlar tabiat ilimlerinin neticeleri ile yakından ilgili olma durumundadır.

Çünkü her şeyden önce varlığı bilmek gerekecektir. Burada önemli olan araştırıcının sahip olduğu ve devamlı yenilediği bu bilgileri mevzua hakim kılmaması, hatta yansıtmamasıdır. Fizik, biyoloji, psikoloji gibi bir bilim dalını seçip ilmî gelişmeler takip edilebileceği gibi, bunlardan birinde bizzat öğrenim görüp uzmanlaşarak kelâmın ulûhiyet sahasında çalışmak mümkündür. Ancak teorisyenlerin her halükârda bilimlerin verilerine nihâî ve kesin nazarıyla bakmamaları ve geçen yüzyılın kelâmcıları gibi herşeyi mevcut bilim perspektifinden yorumlama yoluna gitmemeleri gerekir. Ayrıca Kur'an veya genel olarak kutsal metinlere dayalı olarak tecrübî ilimler kurmak ve bunlardan çeşitli sonuçlar çıkarmak da doğru değildir. Ulûhiyet sahası içerisinde **ikinci** önemli alan iman problemidir. Ferdî bir davranış olarak "inanma hadisesi" ve boyutları konusunun kelâm tarihi boyunca ihmal edildiği dikkat çekmektedir. Aklî istidlâl ve entellektüel spekülasyonlar bir yana, inanmaya götüren ve engelleyen faktörler, insanın iç yapısı ve çevre şartları içinde ele alınmalıdır. Burada ise psikoloji ve sosyal çevre bilgileri ön plana çıkmaktadır. Klasik kelâm kitaplarında zaman zaman geniş yer tutan irade ve kader konuları da bu çerçevede işlenmelidir.

Geçen asrın yeni kelâm metodunda da hissedileceği gibi modern çağın hastalığı aslında tanrı tanımazlık değildir. Günümüzde giderek belirginleşen eğilim, **nübüvvet** ile gerçekleşen ilâhî yönlendirme ve yönetmeye karşı çıkmak, tabir caizse bir dünya cennetinde yaşamayı istemektir. Hayat felsefesi olarak, mümkün olduğunca tüketim ve gerisiyle ilgilenmeme esasına dayalı zihniyetin arkasında da bu yatmaktadır. En bâriz vasfı "hırs" olarak görülen çağdaş insan, tabiatı kullanmada ondan yararlanmayı değil, ona hâkim olup güç elde etmeyi hedeflemektedir. Bunun sonuçlarını düşünmediği için farkında olmadan hem ruhî hasletlerini köreltmekte, hem de tek dayanağı olan tabiatın kendisini tahrip etmektedir. Dolayısıyla günümüz kelâmcısı fıtratın zorlamasıyla şu veya bu şekilde kabul edilen ilâh fikrinin yeterli olmadığını insanlığa anlatma görevini üstlenmelidir. Her şeyi yaratan Allah'ın dilediği ve görevlendirdiği peygamberler vasıtasıyla tatbik ettirdiği tarzda yaşamanın insanları dizginleyebileceğini, onları iyiliğe sevkederek diğer varlık türlerinden üstün kılabileceğini tarihî ve sosyolojik örneklerle göstermelidir. Peygambersiz ve vahiysiz insanın çoğu zaman kendisini tanrılaştırdığı, ben-merkezli (egocentric) hale geldiği, kapasitesini ve ondan beklenenleri unutup bazen vahşete kadar varan isteklerini tatminden başka bir şey düşünmediğini görüyoruz. Bu sahada uzman olacak araştırmacı, bireysel ve sosyal ihtiyaç olarak nübüvveti yani ilâhî yönlendirmeyi işleyecek, peygamberin rolünü ve

ona yüklenen görevleri tarihte vukû bulan tecrübeler ışığında ele alarak Allah-peygamber ve peygamber-insan diyaloğunu tahlil edecektir. Ayrıca insanlık tarihini göz önünde bulundurarak Kur'an'da nübüvvet müessesesi ile ilgili verilen bilgilere ve Hz. Peygamber'in sünnetine tam manasıyla hâkim olacağı gibi nübüvveti kabul etmeyen fikir ve eğilimleri de inceleyecek ve takip edecektir.

Kelâmda yapılacak sağlam nübüvvet çalışmaları diğer alanlarda araştırma yapacak uzmanların da büyük ölçüde işini kolaylaştıracaktır. **Âhiret** konusu kelâm tarihi boyunca birinci derecede problem olarak işlenmemiştir. Günümüzde de öncelikli çalışma sahası olarak görünmüyorsa da dinî bütünlüğün vazgeçilmez parçası olduğundan müstakil bir uzmanlık alanıdır. Bu sahada çalışacak kelâmcının en büyük kaynağı vahiydir. İnsan fıtratının en belirgin özelliklerinden olan "sürekli bir şeyler bekleme, beklenti ve ümitlerine dayanarak yaşama" hasletini dikkate alan yüce Kur'ân, âhiretteki cennet ve cehennem tasvirlerine geniş yer vermiş, bu hayatın imkân ve gerekçelerini zikretmiştir. Dolayısıyla çalışmalarda söz konusu ikinci hayatın muhteva ve özellikleri ile sorumluluk açısından böyle bir hayatın gerekliliği üzerinde daha çok durulmalıdır. Bu sahanın uzmanı ceza ve mükâfat olgusuna ahlâkî, hukûkî ve psikolojik açıdan bakacak, âhiret karşıtı düşünceleri bilecek ve bunlara karşı mücadele edecektir.

Geriye yeni kelâm hareketi ile başlayıp bilhassa günümüz için büyük önem taşıyan ve eskilerin usûlü'd-dîn diye ifade ettikleri çerçeve ile örtüşen saha kalmaktadır ki, o da **Islâm dinine kuşatıcı bakış** yapan uzmanlık alanıdır. Bu alanda İslâm'ın genel prensip ve kurumlarının neden, gâye, hikmet ve netice açılarından felsefesi yapılacak, bunların günün şartlarına göre anlaşılması sağlanacak, yeni yorumlara imkân hazırlayacak düşünceler üretilecektir. Geçen asrın yeni kelâmcıları, getirdikleri metot değişikliğiyle başta ibadetler, insan hakları, kadın gibi meseleler olmak üzere, İslâm dini hakkında tenkit konusu yapılan hususları kelâm ilmine dahil edip ilk önce yanlış anlamaları ortaya koymuşlar, sonra da haksız eleştirileri cevaplandırmışlardır. Ancak yeni kelâmcılar genelde İslâm'ın Kur'ân ve Sünnet'te yer alan teorisini öne çıkarma yolunu seçmişler ve onun bu konularda diğer dinlere nazaran tarihteki öncülüğünü savunmak zorunda kalmışlar, tarihteki yanlış uygulamaları ise üstlenmemişlerdir. O yüzden şimdiki kelâmcılar sadece geçmişteki başarılarla öğünmekle yetinmeyecekler, günümüz için model ve çözümler de üreteceklerdir. Bu da ilimler arasında diyaloğu kurabilmek ve hatta dinler arası mukayeselerde bulunabilmekle mümkün olacaktır. Ayrıca doğrudan

Hz. Peygamber'in sünneti ile onun ve ashabının yaşama tarzının iyice incelenerek sonraki dönemlerle mukayese edilmesi birçok yanlışın düzeltilmesini sağlayacaktır.

Son olarak vurgulayacağımız önemli bir husus da kelâmda din duygusuna yer verilmesi ve psikolojik metotların kullanılmasıdır. İnsan sadece objektif akıl kurallarıyla hareket eden bir varlık değildir. Onun aynı zamanda sübjektif duygu, heyecan ve coşkuları da vardır. Kelâm ilmi daima insanın bu bütünlüğünü dikkate almak zorundadır. Anlatımda, münazarada, ispat ya da reddetmede bu hususun göz önüne alınması, aklın yanında kalp ve ruhun da tatmin edilmesini, iletişimi ve başarıyı büyük ölçüde arttıracaktır. Kur'an'ın daha çok kullandığı iknâ ve teşvik metotlarının resmî kelâm tarihinde ihmal edildiği bir vâkıadır. Aslında kelâm ilmi akıl yürütme, delil getirme, tecrübe ve haber verme gibi bütün ilmî metotları kullanır ve kullanmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

ABBOT, Freeland, *Islam and Pakistan*, Ithaca, New York 1968.

ABDEL-MALEK, Anouar, *Idéologie et renaissance nationale: l'égypte moderne*, Paris 1969.

ABDUH, Muhammed, *Risâletü't-tevḥîd* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1353.

______, *Tevhid Risâlesi* (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1986.

______, *Rissalat al-Tawhid* (trc. B. Michel- Moustapha Abdel Razık), Paris 1925.

______, *Theology of Unity* (trc. Kenneth Cragg- Ishaq Mus'ad), London 1966.

______, *el-İslâm ve'n-Naṣrâniyye ma'a'l-'ilm ve'l-medeniyye*, Kahire 1373.

______, *el-A'mâlü'l-kâmile* (nşr. Muhammed Amâre), I-VI, Beyrut 1973.

ABDÜLHAMÎD, İrfân, *Dirâsât fi'l-firaḳ ve'l-'aḳāidi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984.

ABDÜLKĀDİR, Ahmed, *el-Fikrü'l-İslâmî beyne'l-ibtidâ' ve'l-ibdâ'*, İskenderiye, ts. (Dârü'l-Ma'rifeti'l-câmiiyye).

ABU RABÎ, İbrahim M., "Reflections on the Islamic Renaissance in the Modern Arab World: Some Methodological Questions", *IC*, LXIII/3 (July 1989), s. 42-59.

ADAMS, Charles, *Islam and Modernism in Egypt*, New York 1933.

ADEVÎ, İbrâhîm Ahmed, *Reşîd Rıḍâ el-İmâmü'l-mücâhid*, Kahire, ts. (Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme).

ADIVAR, Abdülhak Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, I-II, İstanbul 1944.

______, "Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey", *A Symposium on the Meeting of East and West* (nşr. T. Cuyler Young), Princeton, New Jersey 1951, s. 119-129.

AHMAD, Aziz- VON GRUNEBAUM, G. E. (nşr.), *Muslim Self Statement in India and Pakistan 1857-1968*, Wiesbaden 1970.

AHMAD, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967.

______, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", *SI*, XIII (1961), s. 55-78.

AHMAD, Jamal Muhammad, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London 1960.

AHMED EMÎN, *Zuᶜamâü'l-ıṣlâḥ*, Kahire 1979.

______, *Duḥa'l-İslâm*, Beyrut, ts. (1355/1936' dan ofset).

AHMED b. HANBEL, "er-Red ᶜale'z-Zenâdiḳa ve'l-Cehmiyye" *ᶜAḳâidü's-Selef* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr Cem'î et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 49-103.

AHMED NAZÎF, Dardağanzâde, "Yeni İlm-i Kelâm Lüzumu Var mı, Yok mu?", *SR*, XXII/561-2 (1342), s. 117-119.

AKBAYAR, "Tanzimattan Cumhuriyete Çeviri", *TCTA*, II, 447-51.

AKGÜN, Mehmet, *Materyalizm'in Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988.

AKKÂD, Abbâs Mahmûd, *ᶜAbḳariyyü'l-ıṣlâḥ ve't-taᶜlîm: el-İmâm Muḥammed ᶜAbduh*, Kahire, ts. (Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme).

______, *ᶜAbdurraḥman el-Kevâkibî*, Beyrut 1969.

AKLÎ, Fuâd, "Menhecün cedîdün li-dirâseti ᶜilmi'l-kelâm", *ME*, LIV/8, 1982, s. 1134-1139.

AKYÜZ, Kenan, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara 1958.

ALÎ ABDÜRRÂZIK, *el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm: Baḥsün fi'l-ḫilâfe ve'l-ḥükûme fi'l-İslâm*, Kahire 1343/1925.

ALİ, K., *A New History of Indo-Pakistan Since 1526*, Dacca 1970.

ALLARD, Michel, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aş'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965.

AMÂRE, Muhammed, *Rifâᶜa et-Ṭahṭâvî: Râidü't-tenvîr fi'l-ᶜaṣri'l-ḥadîs*, Kahire 1984.

______, *ᶜAbdurraḥman el-Kevâkibî: Şehîdü'l-ḥürriyye ve müceddidü'l-İslâm*, Kahire 1984.

______, (nşr.), *Resâilü'l-ᶜadl ve't-tevḥîd* (Mukaddime), [baskı yeri yok], Dârü'l-Hilâl, 1971, s. 5-79.

AMEER ALİ, Syed, *The Spirit of Islâm*, Lahore 1989.

ÂMİDÎ, Seyfuddîn Alî b. Muhammed, *Ġâyetü'l-merâm fî ᶜilmi'l-kelâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971.

ANAWATI, Georges C., *Tendances et Courants de l'Islam Contemporain*, Munchen- Mainz 1982.

ANTÛN, Farah, *İbn Rüşd ve felsefetüh*, Beyrut 1988.

ANDRESKİ, Stanilav (nşr.), *Max Weber on Capitalism, Bureeaucracy and Religion: A Selection of Texts*, London 1983.
ARNALDEZ, Roger, "Comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'Islam?", *Classicisme et Declin culturel dans l'Histore de l'Islam* (nşr. R. Brunschvig- G. E. Von Grunebaum), Paris 1977, s. 247-259.
AVAD, Luvis, *Târîhu'l-fikri'l-Mısriyyi'l-hadîs: min ʿasri İsmâʿîl ilâ sevreti 1919*, I-II, Kahire 1980, 1983.
AYDIN, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989.
______, "Beşâirü'n-nübüvve", *DİA*, V, 549-550.
AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir 1987.
______, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1991.
______, "Elmalılı'da 'Teceddüd' Fikri", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 299-305.§
AZAMI, M. Mustafa, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyadh 1985.
BÂCÛRÎ, İbrâhim, *Şerhu Cevhereti't-tevhîd* [baskı yeri yok], 1392/1972.
BACON, Francis, *The New Organon*, Indianapolis 1960.
BADAWI, M. A. Zaki, *The Reformers of Egypt*, London 1976.
BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928 (ofset).
______, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut 1405/1985.
BÂKILLÂNÎ, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b.Tayyib, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, Beyrut 1407/1987.
______, *el-Beyân ʿani'l-fark beyne'l-muʿcizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârincât* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1958.
______, *İʿcâzü'l-Kurʾân* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1406/1986.
BALJON, J. M. S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden 1968.
______, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1970.
______, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlevî*, Leiden 1986.
BAUSANİ, Alessandro, "The Concept of Time in the Religious Philosophy of Muhammad Iqbal", *WI*, III (1954), s. 158-186.
BEDEVÎ, Abdurrahman, *Min târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1945.

BEHİY, Muhammed, *el-Fikrü'l-İslâmiyyü'l-ḥadîs ve ṣıletühû bi'l-isti'mâri'l-Ġarbî*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Vehbe).

BELBA, Abdülhakîm, *Edebü'l-Mu'tezile ilâ nihâyeti'l-ḳarni'r-râbi'i'l-hicrî*, Kahire 1969.

BEN CHANEB, Moh.,"Senûsî", *İA*, X, 499-500.

BERKES, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964.

______, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* , İstanbul, ts. (Doğu-Batı Yayınları).

BERKİ, Ali Himmet (nşr.), *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul, ts. (Hikmet Yayınları).

BERNAL, J. D., *Science in History*, II, Harmondsworth 1969.

BİLGEGİL, M. Kaya, "Cemâleddîn Afgânî ve Türkiye I-II", *KAM*, VI/3 (1977), s. 54-67 ve VI/4 (1977), s. 53-66.

BİRAND, Kâmuran, "Türk Düşüncesinde Avrupalılaşma Hareketleri", *AÜİFD*, I-IV (1957), s. 96-102.

BLUNT, Wilfred, S., *Secret History of English Occupation of Egypt*, New York 1922.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1967.

BOUMRANE, Boubakir-GARDET Louis, *Panorama de la pensée islamiqe*, Paris 1984.

BRUNSCHVIG, Robert, "Problème de la décadence", *Études d'Islamologie*, Paris 1976, s. 21-38.

BUCHNER, Louis, *Madde ve Kuvvet* (trc. Bahâ Tevfîk- Ahmed Nebîl), İstanbul, ts. (Dersaadet Kütübhânesi).

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl, *Ḫalku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve aṣḥabi't-ta'ṭîl*, Beyrut 1404/1984.

BURTT, Edwin Arthur, *The Methaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York 1954.

BÛTÎ, M. Saîd Ramazân, *es-Selefiyye: Merḥaletün zemeniyyetün mübâreke lâ-meẕhebün İslâmî*, Dımaşk 1408/1988.

CARRE, O., "Jamal al-din a-t-il lu la Muqaddima d'Ibn Khaldoun?", *MIDEO*, X (1970), 301-316.

CASPAR, Robert,"Le Renouveau de Mo'tasilisme"*MIDEO*, IV (1957), s.141-202.

______, *Traité de la Teologie musulmane*, I, Rome 1987.

CEBERTÎ, Abdurrahman b. Hasan, *Târîḫu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-aḫbâr*, I-III, Beyrut, ts. (Dâru Fâris).

CELÂL NÛRÎ, *Târîh-i İstikbâl*, I-II, İstanbul 1331.

CHADWICK, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Ninettenth Century*, Cambridge 1975.

CHAMBERS, R. L., "Notes on the Mekteb-i Osmânî in Paris 1857-1874", *Beginnings of Modernization in the Middle-East: The Nineteenth Century* (nşr. W. R. Polk-R. L. Chambers), Chicago 1968, s. 313-329.

CHENG-HSIANG, Hsu, *The First Thirty Years of Arabic Printing in Egypt 1238-1267 (1822-1851: A Bibliographical Study With A Checklist By Title of Arabic Printed Works*, Unpublished PhD Thesis, Edinburgh University 1985.

CİSR, Hüseyin b. Muhammed, *el-Ḥuṣûnü'l-ḥamîdiyye li'l-muḥâfaḍati ᶜale'l-ᶜaḳâidi'l-İslâmiyye*, Kahire 1375/1955.

COMTE, Auguste, *Discours sur l'ésprit positif*, Paris 1983.

______, *Pozitivizm İlmihali* (trc. Peyami Erman), İstanbul 1986.

COOK, M. A., "The Origins of Kalam", *BSOAS*, XLIII (1980), s. 32-43.

CRAGG, Kenneth, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh 1965.

CROMER, Lord, *Modern Egypt*, I-II, London 1911.

CÜNDÎ, Enver, *Muḥammed Ferîd Vecdî: Râidü't-tevfîḳ beyne'l-ᶜilmi ve'd-dîn*, Kahire 1974.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik, *el-İrşâd ilâ ḳavâṭıᶜi'l-edilleti fi uṣûli'l-iᶜtiḳâd* (nşr. Es'ad Temîm), Beyrut 1405/1985.

ÇAĞRICI, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.

______, "Ahlâk", *DİA*, II, 1-9.

ÇETİN, Atillâ, *Tunuslu Hayrettin Paşa*, Ankara 1988.

ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul 1993.

DAR, Bashir Ahmad, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1971.

DÂRİMÎ, Ebû Saîd Osman, *er-Red ᶜale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Vitestam), Lund/Leiden 1960.

______, *er-Red ale'l-Bişr el-Merîsî el-ᶜanîd* (nşr. M. Hamid el-Fıkî), Beyrut ts. (Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1357'den ofset).

DAVUTOĞLU, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impacts of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham 1994.

DE BOER, T. J., *Târiḫu'l-felsefe fi'l-İslâm* (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Beyrut, ts. (Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1347/1954'ten ofset).

DEHHÂN, Sâmî, *ᶜAbdurraḥman el-Kevâkibî*, Kahire 1984.

DELONOE, Gilbert, *Moralistes et Politiques dans l'Egypte du XIXe Siècle (1789-1882)*, Caire 1982.

DERNÎKA, Muhammed Ahmed, *es-Seyyid Muhammed Reşîd Rıdâ: Işlâhâtühü'l-ictimâᶜiyye ve'd-dîniyye*, Beyrut, 1406/1986.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Sorbonne, ts.

DOUGLAS, Ian Henderson, *Abu'l-Kalam Azad, An Intellectual and Religious Biography* (nşr. Gail Minault- Christian W. Troll), Delhi 1989.

DOZY, Reinhart, *Târîh-i İslâmiyet*, I-II (trc. Abdullah Cevdet), Kahire 1908.

DÖLEN, Emre, "Darülfünun", *TCTA*, II, 476-477.

DÜNYÂ, Süleyman, *eş-Şeyh Muhammed ᶜAbduh beyne'l-felâsife ve'l-kelâmiyyîn* [baskı yeri yok], Dârü-İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1958.

EBÛ HANÎFE, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber* (Aliyyü'l-Kārî şerhi içinde), Beyrut 1404/1984.

EBÛ REYYE, Mahmûd, *Cemâlüddîn el-Efgânî*, Kahire 1980.

EBÛ RÎDE, Muhammed Abdülhâdî, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâᵓühü'l-kelâmiyyetü'l-felsefiyye*, Kahire 1989.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, *Târîhu'l-cedel*, Küveyt 1980.

EBUZZİYÂ, Ziyad, "II. Abdülhamid Döneminde Basın ve Basın Hareketlerine Bakış", *II. Abdülhamid ve Dönemi: Sempozyum Bildirileri*, İstanbul 1992, s. 111-129.

EFGÂNÎ, Cemâleddîn-ABDUH, Muhammed, *el-ᶜUrvetü'l-vüskā*, Beyrut 1389/ 1970.

EFGÂNÎ, Cemâleddîn, *er-Red ᶜale'd-Dehriyyîn* (trc. M. Abduh), Kahire 1955.

______, *Réfutation des matérialistes* (trc. A. M. Goichon), Paris 1942.

______, *Tabiatçılığı Red* (trc. Aziz Akpınarlı), Ankara 1956.

______, "The Truth about the Neicheri Sect and an Explanation of the Neicheris" (trc. N. R. Keddie - H. Algar), *An Islamic Response to Imperialism* içinde, Berkeley, 1983, s. 130-174.

ELMALILI HAMDÎ, "Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib* (mlf. P. Janet-G. Séailles), İstanbul 1341.

_______, "Mecelle-i ahkâm-ı Adliyemize Revâ Görülen Muâhazeye Müdâfaa-IX", *BH* , III/61 (1328), s. 1226-1228.

EMIN (Amin), Osman, *Lights on Contemporary Moslem Philosophy*, Cairo 1958.

_______, "Risâletü't-tevhîd li-Muhammed ᶜAbduh", *Mevsûᶜatü't-türâsi'l-insâniyye*, II, s. 761-779.

ENVER, Ishrat Hasan, *Metaphysics of Iqbal*, Lahore 1986.

ERİNÇ, Sırrı, "Türkiye: İnsan ve Ortam", *GDAAD*, I (1972), s. 165-194.

ERÜNSAL, İsmail E. (nşr.), *Kütüphanecilikle İlgili Osmanlıca Metinler ve Belgeler*, I, İstanbul 1982.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmaîl, *el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne* (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), I-II, Kahire 1977.

______, *e-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyġ ve'-l-bidaʿ* (nşr. Richard J. McCarty, *The Theology of Al-Ash'ari*), Beyrut 1952.

______, *Risâle fî istiḥsâni'l-ḫavḍ fî ʿilmi'l-kelâm* (nşr. Richard J. McCarty, *The Theology of Al-Ash'ari*), Beyrut 1952, s. 85-97 (Arapça metin).

______, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980.

FAKHRY, Majid, *Islamic Occasionalism and İts Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958.

______, *A History of Islamic Philosophy*, London, New York 1983.

______, "The Materialism of Shibli Shumayyil", *Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm H. Kerr* (nşr. S. Seikaly- R. Baalbaki- P. Dood), Beirut 1991.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, "ʿUyûnu'l-mesâil", *el-Mecmûʿ*, Kahire 1325/1907, s. 65-75.

FARAH, Ceaser E., "Avakening Interest in Western Science and Thecnology in Ottoman Syria", *Transfer of Modern Science and Thecnology to Muslim World* (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 405-417.

FAZLUR RAHMAN, *Islam*, Chicago 1979.

______, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.

______, *Islamic Methodology in History*, İslamabad 1984.

______, "Modern Muslim Thought", *MW*, XLV, (1955), s. 16-25.

______, "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent", *BSOAS*, XXI (1958), s. 82-99.

______, "Iqbal and Modern Muslim Thought", *Studies in Iqbal's Thought and Art* (nşr. M. Saeed Sheikh), Lahore 1972.

FERÎD VECDÎ, Muhammed, *el-İslâm fî ʿaṣri'l-ʿilm*, I-II, Kahire 1350/1932.

______, *el-İslâm: dînün ʿâmmün ḫâlid* [baskı yeri yok], Matbaatü Dâireti'l-maârifi'l-karni'l-işrîn, 1351/1932.

______, *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, Kahire 1319/1901.

______, *el-Merʾatü'l-müslime*, Kahire 1319/1901.

FİLİBELİ Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid*, İstanbul 1332.

______, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, İstanbul 1332.

______, *Allah-ı İnkâr Mümkün müdür? yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür*, İstanbul 1327.

______, *İslâm Târihi: Hazret-i Peygamberden Zamanımıza Kadar* (nşr. Ziya Nur), İstanbul 1982.

______, *Hangi Meslek-i Felsefiyi Kabul Etmeliyiz?: Dârülfünûn Efendilerine Tahrîrî Konferans*, İstanbul 1329.

______, (Şeyh Mihridîn Arûsî adıyla), *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa: Müslümanlara Rehber-i Siyâset*, İstanbul 1327.

______, "Körü Körüne Taklid Hakkında Bir Mütâlaa", *Hikmet*, sy. 5, İstanbul 1328, s. 3-4.

FLEISCHER, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli 1541-1600*, Princeton 1986.

FRANK, Richard M., *The Metaphysics of Created Beings According to Abu'l-Huzail al-Allaf*, Istanbul 1966.

______, *Being and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany 1978.

______, "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis", *Islamic Theeology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (nşr. Michael E. Marmura), Albany 1984, s. 39-53.

______, "The Science of Kalām", *Arabic Sciences and Phylosophy*, II, Cambridge 1992, s. 7-37.

GARDET, Louis - ANAWATI, M. -M., *Introduction à la théologie musulmane: Essai de Théologie Comparée*, Paris 1981.

GARDET, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967.

______, "De quelle manière s'est ankylosée la pensée religieuse de l'Islam?", *Classicisme et Declin culturel dans l'Histore de l'Islam* (nşr. R. Brunschvig- G. E. Von Grunebaum), Paris 1977, s. 93-105.

GAY, Peter, *The Enlightenment: An Introduction, The Rise of Modern Paganism*, New York 1968.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Feḍâiḥü'l-Bâṭıniyye ve feḍâilü'l-Müstaẓhiriyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1282/1964.

______, *Fayṣalü't-tefriḳa beyne'l-İslâm ve'z-Zendeḳa* (nşr. Riyâd Mustafa el-Abdullah) Dımaşk 1407/1986.

______, *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd*, Beyrut, 1403/1983.

______, *İlcâmü'l-ʿavâm ʿan ʿilmi'l-kelâm* (*Mecmûʿatü resâili'l-Ġazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986, IV, 60-120.

______, *Ḳavâidü'l-ʿaḳāid* (nşr. Mûsâ Muhammed Alî) Beyrut 1405/1985.

______, *el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳîm* (nşr. Victor Shelhet), Beyrut 1991.

______, *Kitâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn*, Beyrut 1409/1988.

______, *Miʿyârü'l-ʿilm fi'l-manṭıḳ* (nşr. Ahmed Şemsüddîn), Beyrut 1410/1990.

______, *el-Mustaṣfâ min ʿilmi'l-uṣûl*, Bulak 1322.

______, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. M. Bouyges, 1927' den ofset), Beyrut 1990.

______, *el-Münḳiẕü mine'ḍ-ḍalâl*, Beyrut 1411/1991.

______, *el-Maḍnûnü bih ʿalâ ġayri ehlih* (*Mecmûʿatü resâili'l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986, IV, 121-165.

GHORABA, Hammouda, "Al-Ash'ari's Method", *IQ*, I/2 (1954), s. 140-143.

GIBB, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, New York 1975.

______, (nşr.), *Whither Islam?*, New York 1973.

GILSON, Etienne, *Tanrı ve Felsefe* (trc. Mehmet Aydın), İzmir 1986.

GIMARET, Daniel, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris 1990.

______, *Les noms divins en Islam: Exegèse lexiographique et théologique*, Paris 1988.

______, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.

______, "Mu'tazila", *EI* [2] (Fra.), VII, 785-795.

______, "Matérieux pour une bibliographie des Gubba'i", *JA*, CCLXIV (1976), s. 277-332.

______, "Matérieux pour une bibliographie des Jubba'i: Note complémentaire", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F.Hourani* (nşr. Michael E. Marmura), Albany 1984, s. 31-38.

GOLDZİHER, *Introduction to Islamic Theology and Law* (trc. Andras-Ruth Hamori), Princeton, New Jersey 1981.

GÖKALP, Ziya, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1976.

GÖKBERK, Mâcit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985.

GÖKBİLGİN, Tayyib, "Taşköprüzade'nin Hayatı ve İlmî Görüşleri I-II", *İTED*, VI/1-2 ve 4-5 (1975-1976), s. 127-138 ve 169-182.

GÖLCÜK, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.

GROSSMANN, Reinhardt, *Phenomenology and Existentialism: An Introduction*, London 1984.

HÂCİRÎ, Muhammed Tâhâ, *Muḥammed Ferîd Vecdî: Ḥayâtühû ve âs̱âruh* [baskı yeri yok], Ma'hedü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye 1970.

HAIM, Sylvia (nşr.), *Arab Nationalism*, Berkeley and Los Angeles 1962.

HANİOĞLU, M.Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981.

______, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul, 1985.

______, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim", *TB*, 27, Güz 1984, s. 183-92.

______, "Abdullah Cevdet", *DİA*, I, 90-93.

HANKINS, Thomas L., *Science and Enlightenment*, Cambridge, 1985.

HARDY, Peter, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972.

HÂREZMÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf, *Mefâtîḥu'l-ᶜulûm*, Kahire 1401/1981.

HARPÛTÎ, Abdullatif, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, İstanbul 1332.

______, *Tenḳîḥü'l-kelâm fî ᶜaḳāidi ehli'l-İslâm*, İstanbul 1330.

HASAN, Abdülbâsıt Muhammed, *Cemâlüddîn el-Efğânî ve eṣeruhû fi'l-ᶜâlemi'l-İslâmî*, Kahire 1402/1982.

HASAN el-BASRÎ, "Risâle fi'l-ḳader" *Resâilü'l-ᶜadl ve't-tevḥîd* (nşr. M. Amâre), [baskı yeri yok], 1971, Dârü'l-Hilâl, I, 81-93.

HAYDAROĞLU, İ. Polat, *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar*, İstanbul 1990.

HAYREDDÎN PAŞA, Tunuslu, *Aḳvemü'l-mesâlik fî maᶜrifeti aḥvâli'l-memâlik* (nşr. Munsif eş-Şenûfî), Tunus 1986.

______, *Mukaddime-i Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik Tercümesi* (trc. Abdurrahman Efendi), İstanbul 1296.

HAYYÂT, Ebü'l-Hüseyn Abdurrahim b.Muhammed, *Kitâbü'l-İntiṣâr ve'r-red ᶜalâ İbni'r-Râvendî el-Mülḥid* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1957.

HAZARD, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (trc. Erol Güngör), İstanbul 1981.

HEACKEL, Ernest, *Vahdet-i mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini* (trc. Baha Tevfik-Ahmed Nebil), İstanbul 1911.

HITTI, Philip K., *The History of the Arab People*, London 1986.

HİZMETLİ, Sabri, *Les Idées Théologiques d'İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) dans le "Yeni ᶜİlm-i Kalām" (La Nouuvelle Science de Théologie)* , Université de Paris-Sorbonne,Thèse de Doctorat, Paris 1979.

HOURANI, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge 1984.

______, *Islam in European Thought*, Cambridge 1991.

HOURANI, George F., *Reason and Tradition in Islamıc Ethics*, Cambridge 1985.

HUME, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London 1978.

______, *A Treatise of Human Nature*, Glasgow 1978.

HUSSAIN, M. Hadi, *Syed Ahmad Khan: Pioneer of Muslim Resurgence*, Lahore 1970.

IŞIN, Ekrem, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *TCTA*, II, 352-62.

______, "Osmanlı Materyalizmi", *TCTA*, II, 363-370.

İBN ASÂKİR, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasan ed-Dımaşkî, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Beyrut 1399/1979 (Dımaşk 1347'den ofset).

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed, *Muḳaddime*, Beyrut ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî).

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali, *el-Faṣl fi'l-milel ve'n-niḥal ve'l-ehvâ*, I-V, Beyrut 1406/1986.

İBN HUZEYME, Muhammed b. İshâk, *Kitâbü't-tevḥîd ve is̱bâtü ṣıfâti'r-Rab* (nşr. M. Halil Herrâs), Beyrut 1403/1983.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî, *Teʾvîlü muḫtelefi'l-hadîs̱*, Beyrut ts.

______, "el-İḫtilâf fi'l-lafẓ ve'r-red ʿale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe", *ʿAḳāidü's-Selef* (nşr. A. S. en-Neşşâr- A. C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 221-252.

İBN MEYMÛN, Mûsâ el-Kurtûbî, *Delâletü'l-ḥâirîn* (nşr. Hüseyin Atay), [baskı yeri yok], Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, ts.

İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî ʿaḳîdeti'l-mille* (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde) Beyrut 1399/1979, s. 43-142.

______, *Tehâfütü't-tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1980-1981.

İBN TEYMİYE, Takiyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi'l-menḳūl li-sarîḥi'l-maʿḳūl*, I-II, Beyrut 1405/1985.

______, *Derʾü teʿāruḍi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl*, (nşr. M. Reşâd Sâlim), I, Riyad 1979.

______, *Naḳḍü'l-manṭıḳ* (nşr. M. Hâmid el-Fıkî), Kahire 1370/1951.

İBNÜ'L-MURTEZÂ, Ahmed b. Yahyâ, *Ṭabaḳâtü'l-Muʿtezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer) Beyrut 1380/1961.

İBNÜ'N-NEDÎM, Ebü'l-Ferec Muhammed b.İshâk, *Kitâbü'l-Fihrist* (nşr. Rızâ-Teceddüd b. Ali el-Mâzenderânî), Tahran, ts.

İBNÜ'S-SÜBKÎ, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdülkâfî, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerḥi Aḳîdeti Ebî Manṣûr* (nşr. M. Saim Yeprem), İstanbul 1409/1989.

ÎCÎ, Adududdin Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm*, Beyrut ts (Âlemü'l-kütüb).

İDRÎSÎ, Âlimcân, "Tevhid'e Dâir", *SM*, VII/179 (1330), s. 363-365.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, "Osmanlı Devletine 19. YY'da Bilimin Girişi ve Bilim-Din İlişkisi Hakkında Bir Değerlendirme Denemesi", *TB*, sy. 29-30 (Bahar-Yaz 1985), s. 79-102.

______, *Başhoca İshâk Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü*, Ankara 1989.

______,"Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. YılındaTanzimat* (nşr. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1992, s. 335-395.

______,"Tanzimat Döneminde İstanbul'da Darülfünûn Kurma Teşebbüsleri", *150. YılındaTanzimat* (nşr. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1992, s. 397-431.

______, "Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmaniyye", *DİA*, VII, 333-334.

İNAYET, Hamid, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri* (trc. Hicabi Kırlangıç), İstanbul 1991.

İPŞİRLİ, Mehmet, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XV-XVII. Asırlar)", *OA*, VII-VIII (1988), s. 273-285.

IQBAL, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989.

______,*İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (trc. Sofi Huri), İstanbul 1964.

______, *Islam as a Moral and Political Ideal* (nşr. S. Y. Hashimiy), Lahore 1977.

______, *İran'da Metafiziğin Gelişmesi: İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı* (nşr. R. C. D. Enstitüsü), İstanbul 1971.

______,*Esrâr-i Hodî* (trc. Ali Nihad Tarlan, *Esrâr ve Rumûz*), İstanbul 1958.

______, *Rumûz-i Bîhodî* (trc. Ali Nihad Tarlan, *Esrâr ve Rumûz*), İstanbul 1958.

______, *Peyâm-i Maşrik* (trc. Ali Nihad Tarlan, *İkbâl'den Şiirler*), İstanbul 1971.

______, *Zebûr-i Acem* (trc. Ali Nihad Tarlan, *İkbâl'den Şiirler*), İstanbul 1971.

______, *Darb-ı Kelîm* (trc. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1968.

______, *Armağân-i Hicâz* (trc. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1968.

______, *Gülşen-i Râz* (trc. Ali Nihad Tarlan), [baskı yeri yok], B. Kervan Matbaası, 1959.

IQBAL, Saeeda, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, Lahore 1984.

İSMAİL FENNÎ, *Maddiyûn Mezhebinin İzmihlâli*, Orhaniye Matbaası (baskı yeri yok), 1928.

______, *İzâle-i Şükûk*, İstanbul 1928.

IVRY, A.L.,"Al-Kindi and The Mu'tazila: A Philosophical and Political Reevaluation", *Oriens*, XXV-XXVI, Leiden 1976, s. 69-85.

İZMİRLİ İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336.

______, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, İstanbul, 1339/1341 ve 1340/1343.

______, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyâni dîni't-tevhîd*, Ankara 1339/1341.

______, *Nârın Ebediyât ve Devâmı Hakkında Tedkîkât*, İstanbul 1341.

______, *Fenn-i Menâhic: Méthodologie*, İstanbul 1329.

______, "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", *SR*, XIV/344 (1333), s. 43-45.

______, "Yeni İlm-i Kelâm", *SR*, XXI/528-9 (1341), s. 58-59

______, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", *SR*, XXII/549-50 (1341), s. 30-32.

______, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında-II", *SR*, XXII/551-2 (1342), s. 38-40.

JANSEN, J. J. G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1974.

JOMIER, Jacques, *Le commentaire coranique du Manar: Tendences modernes de l'exégèse coranique en Egypt*, Paris 1954.

______, "La revue al-Orwa al-Wothqa (13 mars-16 octobre 1884) et l'autorité du coran", *MIDEO*, XVII (1986), s. 9-36.

JUYNBOLL, G. H. A., *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden 1969.

JUYNBOLL, Th.W., "Badjuri", *EI* 2 (İng.), I, 867.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, İmâdüddin Ebü'l-Hüseyn b. Ahmed, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd*, V (nşr. Muhammed el-Hudayrî), Kahire 1958 ve XVI (nşr. Emîn el-Hûlî), Kahire 1380/1960.

______, *Şerḥu uṣûli'l-ḫamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kahire 1408/1988.

______, *Teşbîtü delâili'n-nübüvve*, (nşr. Abdülkerîm Osmân), I-II, Beyrut 1386/ 1986.

______, *Faḍlü'l-i'tizâl ve ṭabaḳātü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muḫâlifîn* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1974, s. 135-350.

KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (trc. Norman Kemp Smith), London 1990.

______, *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (trc. H. J. Patton), New York 1964.

KARA, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I-II, İstanbul 1986, 1987.

KARAL, Enver Ziya, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)", *Tanzimat*, I, İstanbul 1940, s. 13-30.

KARAMAN, Hayreddin, "İslâmi Uyanışın Öncüleri" *TB*, sy. 29-30 (Bahar/Yaz 1985), s. 103-115.

______, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1985.

______, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.

KARLIĞA, Bekir, *Islahatçı Bir Düşünür Tunus'lu Hayreddîn Paşa ve Tanzîmât*, İstanbul 1993.

KÂSIM EMÎN, *Taḥrîrü'l-mer'e*, Kahire, ts. (Mektebetü'ş-Şarkiyye).

______, *el-Mer'etü'l-cedîde*, Kahire 1900.

KÂSIMÎ, Cemâlüddîn, *Târîḫu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1401/1981.

KÂTİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah Hacı Halîfe, *Keşfü'ẓ-ẓunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, İstanbul 1941.

______, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980.

KAYA, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.

______, "Aristo Mantığı ve Islâm Düşüncesi", *İSD*, sy. 7 (Mayıs-Haziran 1986), s. 49-51.

KAYALI, Kurtuluş, "Said Halim Paşa", *TCTA*, V, 1304-1306.

KEDDIE, R. Nikki, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley 1983.

______, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, Berkeley 1972.

KEDOURIE, Elie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activity in Modern Islam*, London 1966.

KERR, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ʿAbduh and Rashid Rıdā*, Berkeley and Los Angeles, 1966.

KESKİOĞLU, Osman, "Muhammed Abduh", *AÜİFD*, XVIII (1970), s. 109-136.

______, "Cemâleddîn-i Efgânî", *AÜİFD*, X (1962), s. 91-102.

KEVÂKİBÎ, Abdurrahmân, *Ṭabâiʿu'l-istibdâd ve meṣâirü'l-istiʿbâd*, Beyrut 1406/1986.

______, *Ümmü'l-ḳurâ*, Beyrut 1402/1982.

KEVSERÎ, Zâhid (nşr.), *Tebyînü kezibi'l-müfterî* (Mukaddime) , Dımaşk 1347.

KHALID, Detlev, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", *IS*, VIII (1969), s. 319-347.

KILAVUZ, A. Saim, "Bâcûrî", *DİA*, IV, 416.

KILIÇZÂDE İsmail Hakkı (İ. H.), "Pek Uyanık bir Uyku", *İctihâd*, sy. 55, İstanbul 21 Şubat 1328, s. 1226-1228 ve sy. 57, 7 mart 1329, s. 1261-1264.

KOÇİ BEY, *Risâle* (nşr. Ali Kemalî Aksüt), İstanbul 1939.

KONGAR, Emre, "Ziya Gökalp", *Türk Toplum Bilimcileri*, I, İstanbul 1982, s. 29-77.

KORLAELÇİ, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İstanbul 1986.

______, "Ahmed Rıza (1859-1930)", *FD*, sy. 4 (Temmuz 1992), s. 47-58.

KOYRÉ, Alexandre, *Newtonian Studies*, London 1965.

KUDSI-ZADEH, Albert A., *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, An Annotated Bibliography*, Leiden 1970.

______, "Islamic Reform in Egypt: Some Observation on the Role of Afghāni", *MW*, LXI/1 (January 1971), s. 1-12.

KUHN, Thomas, *The Essential Tension*, Chicago, 1977.

______, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harward 1979.

KUMEYR, Y., *İslâm Felsefesinin Kaynakları* (trc. Fahrettin Olguner), İstanbul 1992.

KURAN, Ercümend, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faaliyetleri 1793-1821*, Ankara 1968.

KUTLUER, İlhan, "Cevher", *DİA*, VII, 450-455.

LAOUST, Henri, "Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine", *Orient*, X, Hamburg 1959, s. 81-107.

LAPIDUS, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1989.

LEKÂNÎ, İbrahîm b. İbrahîm, *Cevheretü't-tevḥîd* [baskı yeri yok], 1392/1972 (Bâcûrî şerhinin sonunda, s.493-502).

LEKÂNÎ, Abdüsselâm b. İbrâhîm, *İtḥâfü'l-mürîd bi-Cevhereti't-tevḥîd*, Kahire 1375/1955.

LEWIS, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1968.

______, *The Muslim Discovery of Europe*, New York 1982.

MACDONALD, D. B.,"Al-Kalâm", *EI* [1], IV, 670-675.

MAĞRİBÎ, Ali Abdülfettâh, *el-Fıraḳu'l-kelâmiyyetü'l-İslâmiyye: medḫal ve dirâse*, Kahire 1986.

MAHMÛD, Fevkıye H., "Keyfe yecibü en-nenẓure ile't-türâṣi'l-fikriyyi'l-İslâmî", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1985, s. 205-208.

MAHMÛD, Hasan eş-Şafiî, "Min Ḳadâye'l-menhec fî ʿilmi'l-kelâm", *Dirâsât ʿArabiyye ve İslâmiyye*, I, Kahire 1983, s. 21-60.

MAHZÛMÎ, Muhammed Paşa, *Ḫâtırâtü Cemâliddîn el-Efġânî el-Ḫüseynî*, Beyrut 1980.

MAITRE, Luce-Claude, *Introduction to the Thought of Iqbal* (trc. M. A. M. Dar), Karachi 1961.

MALIK, Hafeez, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, Karachi 1988.

MANNOT, Guy, "Matoridi et le Manicheisme", *MIDEO* , XIII (1977), s. 39-66.

MARDIN, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study of the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton 1962.

_______, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul, 1989.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevḥîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970.

MÂZÎ, Ahmed, "Selâme Mûsâ ve Felsefetüh", *el-Felsefe'l-ᶜArabîyyetü'l-muᶜâşıra (Mevâḳıf ve dirâse): Buḥûşü'l-mu'temeri'l-felsefîyyi'l-ᶜArabîyyi's-s̱ânî*, Beyrut 1988, s. 333-366.

METTERNICH, Prens, "Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında" (trc. Hıfzı Timur), *Tanzimat*, I, Ankara 1940, s. 703-708.

MAY, Lini S., *The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857*, Lahore 1970.

McDONOUGH, Shelia, *The Authority of the Past, A Study of Three Muslim Modernists*, Chambersburg, Pennsylvania 1970.

MEHMED ÂKİF, *Safahat* (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1987.

MEHMED ŞEMSEDDÎN, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, I/1 (1925), s. 58-119.

MERÂKÎŞÎ, Muhammed Sâlih, *Tefkîrü Muḥammed Reşîd Rıḍâ min ḫilâli Mecelleti'l-Menâr 1898-1935*, Tunus 1985.

MER'AŞLÎ, Hânî Abdülvehhâb, *et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muᶜâşır: Cemâlüddîn el-Efġânî ve ḳadâye'l-müctemaᶜi'l-İslâmî*, İskenderiye, ts.

MERT, Nuray, "Bir Cinsellik Siyaseti Olarak Feminizm", *Dergah*, IV/45 (Kasım 1993), s. 1, 14-16.

METCALF, Barbara Daly, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton, New Jersey 1982.

MOAZZAM, Anwar, "Jamāl al-Din al-Afghāni in India", *BIIS*, IV (1960), s. 84-95.

MOINULHAQ, S., *Islamic Thought and Movements in the Subcontinent (711-1947)*, Karachi 1979.

MONAWWAR, *Muhammad, Iqbal: Poet-Philosopher of Islam*, Lahore 1985.

MUALLİM CEVDET, *Mektep ve Medrese* (nşr. Erdoğan Erüz), İstanbul 1978.

MUHAMMED SÂDIK, Hafız, "Açık Mektup-Şeyhülislâm Efendi Hazretlerine", *SM*, VII/167 (1329), s. 165-166.

MURAD, Mehr Afroz, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani: An Exposition of His Religious and Political Ideas*, Lahore 1976.

MÛSA KÂZIM, Şeyhülislâm, *Külliyât: Dinî, İctimâî Makaleler*, İstanbul 1336.

MUSTAFA ÂLİ, Gelibolulu, *Nushatü's-salâtîn* (nşr. Andreas Tietze), I, Wien 1979.

MUSTAFA ÂSIM, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-II", *BH*, II/46 (1328), s. 987-990.

MUSTAFA SÂMÎ, *Avrupa Risâlesi*, İstanbul 1256.

MÜTEFERRİKÂ, İbrahim, *Usûlü'l-hikem fî nizâmü'l-ümem*, İstanbul 1732.

NADER, Albert N., *Le Système Philosophique de Mu'tazila (Premiers Penseurs de l'Islam)*, Beyrouth 1984.

NÂMIK KEMAL, *Külliyât-ı Kemâl I: Renan Müdâfaanâmesi*, İstanbul 1328.

______, *Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları* (nşr. Fevziye A. Tansel), I, Ankara 1967.

NASR, Seyyed Hossein, "Decedance, Deviation and Renaissance in the Context of Contemporary İslam", *Islamic Perspectives Studies in the Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi* (nşr. Khurshid Ahmad, Zafar Ishak Ansari), Trowbridge-Esher 1980, s. 36-42.

______, "Theology, Philosophy, and Spirituality", *Islamic Spirituality*, (nşr.Seyyed Hossein Nasr), II, Nev York 1991, s. 395-446.

NECCÂR, Abdülmecîd Ömer, *Mebâḥiṣ fi'l-menheciyyeti'l-fikri'l-İslâmî*, Beyrut 1992.

NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Ṭebṣıretü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, (nşr. Claude Salamé), I-II, Dımaşk 1993.

NEŞŞÂR, Alî Sâmî, *Menâhicü'l-baḥṣ ᶜinde müfekkiri'l-İslâm ve'ktişâfü'l-menheci'l-ᶜilmî fi'l-ᶜâlemi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984.

NIZAMI, K. A., *Sayyid Ahmad Khan*, New Delhi 1974.

NUSÛLÎ, Enîs, *Esbâbü'n-nehḍati'l-ᶜArabiyye fi'l-ḳarni't-tâsiᶜi ᶜaşer*, Beyrut 1405/ 1985.

NYBERG, H. S.,"Al-Mu'tazila", *EI* [1], VI, 787-792.

OCAK, Ahmet Yaşar, "Günümüz Türkiye'sinde İslâmî Düşünce'nin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektivi", *Dünden Bugünre İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, Bursa 16-17 Haziran 1990.

OKAY, M. Orhan, *Mehmed Akif: Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1989.

______,*Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivisti ve Natüralisti*, İstanbul ts (Dergah Yayınları).

______, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithat Efendi*, İstanbul 1989.

ÖNER, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967.

ÖZCAN, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.

ÖZERVARLI, M. Said, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye ait Tebsıratü'l-edille'nin Kaynakları* (yüksek lisans tezi, 1988), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZTÜRK, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973.

PAKDAMAN, Homa, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris 1969.

PINES, S., *Mezhebü'z-zerre ᶜinde'l-müslimîn* (trc. M. A. Ebû Rîde), Kahire 1946.

RANDALL, J. H., "The Newtonian World Machine", *Science and Ideas: Selected Essays* (nşr. A. B Arons-A. M. Bork), Nev York 1964.

RASCHID, M.S., *Iqbal's Concept of God*, London 1981.

RÂZÎ, Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhirîn mine'l-ᶜulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire ts. (Matbaatü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye).

______, *el-Metâlibü'l-ᶜâliye mine'l-ilmi'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), I-IX, Beyrut 1407/1987.

______, *el-Erbaᶜûn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986.

______, *en-Nübüvvât ve ma yeteᶜallaku bihâ* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1406/1986.

REICHENBACH, Hans, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley and Los Angeles, 1962.

RENAN, Ernest, *Bilimin Geleceği*, (trc. Ziya İhsan), I-II, İstanbul 1951 ve 1954.

REŞÎD RIZÂ. Muhammed, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed ᶜAbduh*, Kahire 1350/1931.

______, *Tefsîrü'l-menâr*, I-XII, Kahire 1379/1960.

______, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Kahire, 1408/1988.

______, *Nidâ li-cinsin latîf* (nşr. İsâmüddin S. Sabâbetî), Kahire 1992.

RICHARDS, Stewart, *Philosophy and Sociology of Science: An Introduction*, Oxford 1985.

RIZÂ TEVFÎK, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330.

______, *Biraz da Ben Konuşayım* (nşr. Abdullah Uçman), İstanbul 1993.

RUSSELL, Bernard, *A History of Western Philosophy*, London 1990.

______, *Din ile Bilim* (trc. Akşit Göktürk), İstanbul 1983.

SÂBÛNÎ, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979.

SADIK RIFAT PAŞA, "Avrupa Ahvâline Dair Risâle" *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul 1275, s. 1-12.

SAFERTA, Yusuf H. R., "The Prophethood of Muhammad in the Writings of Muhammad Abdu and Rashid Rıda", HI, VIII/2 (Summer 1985), s.11-29.

SAFRAN, Nadav, *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952*, Cambridge-Massachussets 1981.

SAİD HALİM PAŞA, *Buhranlarımız*, İstanbul 1335-1338.

______, *Notes pour servir à la réforme de la Société Musulmane*, Paris 1922.

SAKAOĞLU, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İstanbul 1991.

SALAMÉ, Claude, "Le courant rationalisant et le courant littéraliste dans les fondements de la théologie dialectique et ses grandes écoles", *BEO*, XXXI (1980), s. 269-85.

SALÎBÂ, Cemîl, "el-Ġazzâlî ve ʿilmü'l-kelâm", *RAA*, XLV (1970), s. 748-773.

SAYILI, Aydın, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", *Araştırma* (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi), I, Ankara 1963, s. 5-69.

SAYYID AHMAD KHAN, *Life of Muhammed and Subjects Subsidiary Thereto*, Lahore 1979.

______, "Principles of Exegesis" (trc. Daud Rahbar), *Muslim Self Statement in India and Pakistan 1857-1968* (nşr. Aziz Ahmad- G. E. von Grunebaum), Wiesbaden 1970, s. 25-42.

______, "On the Mode and Nature of Prophetic Revelation" (trc. Christian W. Troll), *Sayyid Ahmad Khan* ekinde, Karachi 1979, s. 279-285.

______, "Lecture on Islam" (trc. Christian W. Troll), *Sayyid Ahmad Khan* ekinde, Karachi 1979, s. 307-332.

SCHACHT, Joseph, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *SI*, I (1953), s. 23-42.

SCHIMMEL, Annemarie, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Köln 1980.

SELÎM NÜZHET, *Türk Matbaacılığı: İkiyüzüncü Sene-i Devriyesi Münâsebetiyle*, İstanbul 1928.

SENÛSÎ, Muhammed b. Yûsuf, *el-ᶜAḳîdetü's-ṣuġrâ*, (nşr. J. Kenny, "The Small Catechism Umm al-Barahin or Al-'Aqidah Al-Sughra" içinde), *HI*, XIII/4 (Winter 1990), s. 49-64.

SHAHIN, Emad Eldin, "Muhammad Rashid Rida's Perspectives on the West as Reflected in Al-Manar", *MW*, LXXIX/2 (April 1992), s. 113-132.

SHARABI, Hisham, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1875-1914*, Baltimore and London 1970.

SHARIF, M. M.(nşr.), *A History of Muslim Philosophy I-II*, Wiesbaden 1966.

SHAW, Stanford J.- SHAW Ezel Kural, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, II, Cambridge 1988.

SIDDIQI, Mazheruddin, *Modern Reformist Thought in the Muslim World*, Islamabad 1982.

______, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", *IS*, VI/3 (1967), s. 285-308.

SMITH, W. Cantwell, *Modern Islam in India*, Lahore 1979.

STROMBERG, Roland N., *An Intellectual History of Modern Europe*, New York 1966.

STROUMSA, Sarah, "The Barahima in Early Kalam", *JSAI*, VI (1985), s. 229-241.

ŞAH VELÎYULLAH Ahmed b.Abdurrahîm ed-Dihlevî, *Ḥuccetullâhi'l-bâliġa*, Kahire, ts. (1355'ten ofset).

ŞEHÂTE, Abdullah Mahmud, *Menhecü'l-İmâm Muḥammed ᶜAbduh fi't-tefsîr*, Kahire 1984.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-niḥal* (nşr. M. Seyyid Keylânî), I-II, Beyrut 1381/1961.

_______, *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ᶜilmi'l-kelâm* (nşr. Alfred Guillume), Kahire ts (ofset, Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye).

ŞEKÎB ARSLAN, Emir, *Li-mâẕâ teeḫḫare'l-müslimûn ve li-mâẕâ teḳaddeme ġayruhum*, Beyrut 1969.

ŞEMSEDDÎN SÂMÎ, "Medeniyet-i Cedîde'nin Ümem-i İslâmiyye'ye Nakli", *Güneş* (nşr. Beşîr Fuâd), I/4, s. 179-185.

ŞEYYÂL, Cemâleddîn, *Târîḫu't-terceme ve'l-ḥareketi's-s̱eḳāfiyye fî ᶜaṣri Muḥammed ᶜAli*, Kahire 1951.

______, *Rifâᶜa Râfiᶜ et-Ṭahṭâvî 1801-1873*, Kahire 1980.

ŞİBLÎ NU'MÂNÎ, *ᶜİlmu'l-Kelâm*, Karaçi 1929 (ofset).

______, *Târiḫ-i ᶜİlm-i Kelâm* (trc. S. Muhammed Takî F. Gîlânî), Tahran 1328.

______, *el-Kelâm*, Karaçi 1929 (ofset).

______, *ᶜİlm-i Kelâm-ı Cedîd* (trc.S. Muhammed Takî F. Gîlânî), Tahran 1329.

______, *İslâmın Fikir Kılıcı Gazzalî* (trc. Yusuf Karaca), İstanbul 1972.

______, *Imam Abu Hanifa:Life and Work* (trc. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988.

______, *Sirat-un-Nabi* (trc. M. Tayyib Bakhsh Budayûni), I-II, Lahore 1979.

ŞİŞMAN, Adnan, "Mekteb-i Osmani 1857-1864", *OA*, V (1986), s. 83-160.

TÂHÂ HÜSEYİN, *el-Mecmûᶜa'l-kâmile*, I-XVI, Beyrut 1981-1986.

TAHTÂVÎ, Rifaa Râfi', *Taḫlîṣü'l-ibrîz fî telḫîṣi Bârîz* (nşr, M. Allâm, E. Lûkâ, A. A. Bedevî), Kahire 1958.

______, *Tercüme-i Tahlîsü'l-ibrîz* (trc. Rüstem Besîm), Bulak 1255.

TANOĞLU, Ali, "Türkiye'nin Coğrafî Mevkii ve Bu Mevki ile İlgili Bazı Meseleler", *CED*, VII/13 (1963), s. 50-63.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1967.

TANSEL, Favziye Abdullah, *Mehmed Akif: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1945.

TAPIERO, Norbert, *Les idées réformistes d'al-Kawâkibî: Contribution à l'étude de l'Islam moderne*, Paris 1956.

TAŞKÖPRİZÂDE, Ahmed b.Mustafa, *Mevzûâtü'l-ulûm* (trc. Kemâleddin Muhammed b. Ahmed), İstanbul 1313.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'duddin Mes'ûd b.Ömer, *Şerḥu'l-Meḳāsıd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut 1409/1989.

______, *Şerḥu'l-ᶜAḳâid*, İstanbul 1966 (İstanbul 1326'dan ofset).

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfü ıṣtılâḥâti'l-fünûn*, I-II, İstanbul 1404/1984 (Kalküta 1862'den ofset).

TIBI, Bassam, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry* (trc. Marion Farouk-Sluglett-Peter Sluglett), New York 1981.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1993.

______, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara 1992.

______, "Ahiret", *DİA*, I, 543-548.

______, "Allah", *DİA*, II, 471-498.

______, "Cehennem", *DİA*, VII, 227-233.
______, "Cennet", *DİA*, VII, 376-386.
______, "Zındık", *İA*, XIII, 558-561.
TOPÇU, Sedat, "Takdim", *Freud Skolastiği* (mlf. Pierre Debray-Ritzen, trc. A. Fikret Gökdemir-A. Çetin Ertürk) Ankara 1991, s. ix-xii.
TROLL, Christian W., *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpratation of Muslim Theology*, Karachi 1978/79.
______,"Sayyid Ahmad Khan (1817-98) et le renouveau de la théologie musulmane ('ilm al-kalâm) au 19ème siècle" *IBLA*, XXXIX (1976), s. 205-241.
______, "The Fundemental Nature of Prophethood and Miracle: A Chapter from Shibli Nu'mani's Al-Kalam, Introduced, Translated and Annotated", *Islam in India: Studies and Commentaires* (nşr. Christian W. Troll), New Delhi 1982.
______, "Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani", *IMA*, XIII/1 (February 1982), s. 19-32.
TUCKER, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1971.
TUNAYA, Tarık Z., *İslamcılık Akımı*, Simavi Yayınları, (baskı yeri yok) 1991.
TÜRKÖNE, Mümtaz'er,*Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991.
UĞUR, Ali, "Taşköprî-zâde Ahmed Efendi", *OA*, VII-VIII (1988), s. 419-437.
ULUDAĞ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979.
ULUDAĞ, Zekeriyya, *Şehbender-Zâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm* (doktora tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
ÜLGENER, Sabri,*İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul 1981.
ÜLKEN, Hilmi Ziya, *La Pensée de l'Islam*, İstanbul 1953.
______, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I-II*, İstanbul 1966.
VAJDA, G., "La témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites", *Arabica*, XIII, Leiden 1966, s. 1-38.
______, Les zındıqs en pays d'islam au debut de la période abbaside", *RSO* , XVII (1937), s. 173-229.
VAN DEN BERG, S., "Mantık", *EI* [1], V, 258-260.
VAN ESS, Josef, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture* (nşr.G.E.Von Grunebaum), Wiesbaden 1970, s. 21-50.
______, "Scepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thought* (Philosophy Symposium 6-12.2.1967), Beirut 1972.

______, "Une lecture à rebours de l'histoire du mutazilisme I-II" *REI*, XLVI/2 (1978), s. 163-240 ve XLVII/1 (1979), s. 19-70.

______, "Mu'tazilah", *ER* , X, 220-229.

VATIKIOTIS, P.J., "Muhammad Abduh and The Quest for a Muslim Humanism", *Arabica*, IV, Leiden 1957, s. 55-72.

VOLL, John Obert, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Colorado 1982.

VON ASTER, Ernst, *Felsefe Tarihi Dersleri* (trc. Macit Gökberk), I, İstanbul 1943.

VON GRUNEBAUM, Gustave E., *Modern Islam: The Search for Cultural Identitiy*, Berkeley 1962.

______, "Approroaching Islam: A Digression",*MES*, VI/2 (May 1970), s.127-149.

WALSH, W. H., *Kant's Critisism of Metaphysics*, 1975.

WALZER, Richard, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Harvard 1962.

WATT, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh 1971.

______, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981.

______, "Al-Ghazāli", *EI* 2 (İng.), II, 1038-1041.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul, 1949.

WESTFALL, *Modern Bilimin Oluşumu* (trc. İsmail Hakkı Duru), Ankara 1987.

YAVUZ, Yusuf Şevki, *İslam Akâidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989.

______, "Akâidu's-Senûsî", *DİA*, II, 219-221.

______, "Araz", *DİA*, III, 337-342.

______, "Azap", *DİA*, IV, 302-309.

______, "Cedel", *DİA*, VII, 208-210.

______, "Delâilü'n-nübüvve", *DİA*, IX, 115-117.

YAZICIOĞLU, Mustafa Said, *Le Kalâm et Son Role Dans la Société Turco-Ottomane aux XV e et XVI e Siécles*, Ankara 1990.

YEPREM, M. Saim, "İslami İlimlerde 14 Asır: V-Kelam", *ND*, sy. 37-38, Ekim-Kasım 1979, s. 75-82.

______, İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî, İstanbul 1984.

YİRMİSEKİZ ÇELEBİ Mehmed Efendi, *Fransa Sefaretnâemesi* (nşr. Beynan Akyavaş), Ankara 1993.

YURDAGÜR, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.

YÜCEBAŞ, Hilmi, *Filozof Rıza Tevfik: Hayatı-Hâtıraları-Şiirleri*, İstanbul 1978.

YÜKSEL, Emrullah, "Cevheretü't-tevhîd", *DİA*, VII, 457-458.

ZÂHİRÎ, Muhsin Fânî, "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı, Yazılmamalı mı?", *SR*, XXI/532-3, 1341, s. 92-99.

ZİYÂDE, Ma'n, *Ḫayrüddîn et-Tûnisî ve kitâbühû Aḳvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti aḥvâli'l-memâlik* [baskı yeri yok], el-Müessesetü'l-Câmiiyye, 1405/1986.

İNDEKS